# OM VILJEFRIHETSLÄRAN I BOSTRÖMS DEFINITIVA FILOSOFI

## I.

*AKADEMISK AVHANDLING*

AV

CARL HELLSTRÖM

UPPSALA 1919
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

# OM VILJEFRIHETSLÄRAN I BOSTRÖMS DEFINITIVA FILOSOFI

## I.

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV VITTBERÖMDA FILOSOFISKA FAKULTETENS I UPPSALA HUMANISTISKA SEKTION FÖR FILOSOFISK DOKTORSGRADS VINNANDE TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES AV

*CARL HELLSTRÖM*
FIL. LIC. AV VÄSTMANLANDS-DALA NATION

Å LÄROSALEN N:o IV
LÖRDAGEN DEN 18. OKTOBER 1919
KL. 10 F. M.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

UPPSALA 1919
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41523715_0002

# Inledning.

Denna avhandling skall framställa de väsentligare tankarna uti viljefrihetsläran i Boströms definitiva filosofi. Den skall även söka att ange samband emellan denna lära och vissa viktigare grundtankar i ifrågavarande system. Då dessa objekt hittills ej behandlats i någon utförligare analyserande framställning och då begripandet av dem är av stor betydelse för förståendet av Boströms hela filosofi, kan denna undersökning ej sägas vara överflödig.

Var går då gränsen mellan Boströms tidigare filosofiska åskådningssätt och hans definitiva filosofi? Som bekant har denna fråga besvarats på olika sätt.

I denna undersökning behöva vi ej avgöra tvistefrågan om var den ifrågavarande gränslinjen går. Då vi här framställa Boströms filosofi, så använda vi oss av tankar, hämtade ur skrifterna fr. o. m. 1845, det år, då »Satser om lag och lagstiftning» utkom.[1] Detta arbete räknas ju även av andra forskare till den definitiva ståndpunkten.[2] Då vi — medelst skrifterna fr. o. m. detta år — kunna giva en tillräckligt fullständig bild av den Boströmska filosofien, så förefinns ju intet skäl att även använda tankar ur äldre avhandlingar.

De två förnämsta — till den definitiva ståndpunktens period hörande — skrifterna om viljans frihet äro tyvärr ej skrivna direkt av Boström själv, utan utgöras av anteckningar, gjorda på hans föreläs-

[1] I förordet till BRR (vilken skrift vi använda oss utav i denna avhandling) säger Ribbing: »Det är etter dessa sistnämnda föreläsningar» (d. v. s. Boströms föreläsningar 1848—1849) »de anteckningar äro gjorda, hvilka härmed lämnas i allmänhetens händer, dock att vid deras redaktion noggranna jemförelser städse blifvit anställda med 1844 års föreläsningar i ämnet, så långt dessa sträcka sig». Vi anse icke, att detta undantag äger någon som helst betydelse.

[2] Se t. ex. BRR. Förordet, Liljeqvist: Om Boströms äldsta skrifter. Göteborg 1897, s. 45. Liljeqvist: Boströms äldsta latinska dissertationer försvenskade. Lund 1915, s. 6. Nyblaeus: Den filosofiska forskningen i Sverige. Fjärde delen. Första afdelningen. Lund 1895, s. 20.

ningar och utgivna efter hans död. De äro »Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi, upptecknade och utgifna af Sigurd Ribbing» och »Professor Christopher Jacob Boströms föreläsningar i etik vårterminen 1861 närmast efter egna anteckningar redigerade af Gustaf Klingberg». De av Ribbing utgivna föreläsningarna höllos av Boström 1848—49, dock tillhör partiet om viljefriheten de likaledes av Ribbing utgivna föreläsningarna i etik, som höllos åren 1847—48.[1]

Får man anse att dessa skrifter ge en trogen bild av Boströms tanke? Vi utgå ifrån att de göra detta[2] och stödja oss därvid på följande fakta.

1:o) Dessa båda föreläsningsanteckningar strida ej i det väsentliga mot varandra.

2:o) Den världsbild, som finnes i de av Boström själv skrivna arbetena, strider ej i det väsentliga mot den världsbild, som är given i de ifrågavarande föreläsningsanteckningarna.

3:o) Boströmianer tyckas ej tvivla på BRR:s och BKE:s korrekthet.

4:o) Ribbing var — då hans anteckningar gjordes — en mogen och filosofiskt bildad man. Han föddes ju 1816, blev student i Uppsala 1835, blev filosofie kandidat och försvarade sin gradualavhandling 1839 och blev Boströms docent i praktiska filosofien 1843.[3]

(Klingberg var yngre, då han gjorde sina ifrågavarande anteckningar. Han föddes 1842, avlade studentexamen 1860 och blev filosofie kandidat 1866.[4])

5:o) Den bild av viljefrihetsläran, som är given i handskrifter, som genomgåtts, överensstämmer i det väsentliga med viljefrihetsläran i BRR och BKE.

Användandet av BRE rättfärdigas av skäl, som likna dem, som rättfärdiga användandet av BRR.

Keijser's intima kännedom om och kärlek till boströmianismen torde rättfärdiga användandet av »Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi, utgifna med kommentarier af Gust. Jac. Keijser».

Författaren till denna avhandling är ingalunda boströmian. Dock hoppas han, att han lyckats i sin föresats att framställa Boströms storstilade system utan att förvränga eller förvanska detsamma. Undersökningens uppgift är i första hand att begripa Boströms mening, ej att kritisera. Emellertid kan det fulla begripandet i sig innefatta en kritik,

---

[1] BRR. Förordet.

[2] Enskilda uttalanden i dessa skrifter måste dock tolkas efter Boströms allmänna uppfattning.

[3] Hofberg, Svenskt Biografiskt handlexikon.

[4] Se Uppsala Universitets katalog för vårterminen 1866, Vem är det? 1914.

i det att det förra upptäcker och klarlägger motsägelser i den begripna tankegången. Ett dylikt klarläggande kan sägas ske i den Boströmska filosofiens egen anda. Vi erinra om Boströms ord om förhållandet emellan kärleken till det egna systemet och kärleken till sanningen. »De» (supranaturalisterna) »blifva ledsna, om man påvisar dylika motsägelser i uppenbarelsen: hvilket visar, att de ej älska sanningen — då skulle de glädja sig öfver anledning till att söka den, — utan blott en *viss* sanning.»[1]

Boströms system är — liksom alla stora filosofiska system — synnerligen tankerikt. Avhandlingens första fyra kapitel avse därför endast att framställa vissa av Boströms tankar — ej att ge en uttömmande framställning av hans åsikter. Emellertid skola vi söka att undvika kritik, byggd på ensidig framställning.

Boström själv menar, att varje sann filosofi måste bejaka viljans frihet. Så säger han i sina privata föreläsningar för Edfeldt, att den sanna filosofien måste tillfredsställa människans sedliga medvetande. »All filosofi, som ej tillfredsställer människans religiösa och sedliga medvetande, måste vara falsk; den tanken var viss hos mig redan vid 20 år, och sedan har den mer och mer rotfästat sig hos mig.»[2] Men nu är ingen sedlighet möjlig, om ej viljan är fri. »För *oss* är friheten en »conditio sine qua non», d. ä. ett oeftergifligt villkor, för sedlighetens möjlighet och därmed för möjligheten af all praktisk filosofi.»[3] Den sanna filosofien måste sålunda anta viljans frihet.

Så anföra vi till sist själva grundtanken i Boströms viljefrihetslära.

Det ges ett ont, till vilket människan måste kunna sägas vara skuld. Människan måste vara verklig (självständig) orsak till det, till vilket hon är skuld. Människan måste också kunna vara självständig orsak till något gott. Människan säges därför i den fria viljan kunna självständigt välja emellan det onda och det goda. Och det är endast i denna vilja hon på sådant sätt kan välja. Genom ifrågavarande val blir människan ond eller god.

---

[1] BRR. 184.

[2] BKR. I. 4.

[3] BKE. 13. Se även BKE. 5, B. I., 377. Här anmärkes en gång för alla, att hänvisningarna till Boströms skrifter ej avse att ange *alla* de ställen, å vilka de tankar, som beläggas, förekomma.

KAP. I.

# Om självmedvetandet.

## 1. Självmedvetandet är det rena medvetandet.

I »De mente ac perceptione aphorismi» förklarar Boström, att självmedvetandet är medvetandet såsom sådant eller medvetandet i allmänhet, som — bestämt på visst sätt — föreligger där det ges bestämt medvetande.[1] Samma tanke förefinns i skrifter, som skapats efter år 1845.[2]

Det, som förnimmes, är bestämning hos självmedvetandet och det, som är bestämning hos självmedvetandet, förnimmes.

»Förnimmande är bestämdt sjelfmedvetande (jemför färg och ljus), så att man kan svara på huru och hvaraf man är sjelfmedvetande, hvarvid dock gäller, att det som bestämmer sjelfmedvetandet ej är utom medvetandet, utan hvarje bestämning hos sjelfmedvetandet är perception; så att intet annat förnimmes än sjelfmedvetandets olika bestämningar, ty det kommer aldrig utom sig.»[3]

»För öfrigt kan ej det förnumna (innehållet, objectet) ligga *utom* sjelfmedvetandet eller tvärtom, då bägge äro hvarandras bestämningar, så att de på visst sätt innehållas i hvarandra, . . .»[4]

## 2. Självmedvetandet är det högsta begreppet.

Två realiteter måste — för att kunna stå i förhållande till varandra — äga något gemensamt. »I och för sig sjelft står (det oändliga) för-

[1] B. I, 203.
[2] BRE. 14—15.
[3] BRE. 14—15.
[4] B. II, 241.

nuftet icke i förhållande till någonting eller i något förhållande; ty då det sjelft innehåller all väsenhet eller allt (sannt och egentligt) varande, så kan det ej hafva någonting annat jemte sig och med detta omslutas af en för bägge gemensam bestämning (en relationsgrund, ett fundamentum relationis), hvarförutan något förhållande ej låter tänka sig.»[1]

Det måste ges ett högsta begrepp, som ytterst förmedlar allt sammanhang. Boström anser, att självmedvetandet är detta begrepp.

Självmedvetandet är absolut enkelt, ja, det säges vara det enklaste av alla begrepp. Det innehåller inga andra begrepp i sig. Det måste vara sådant, ty om det ägde andra begrepp i sig, så skulle det stå i förhållande till dessa och det krävdes då ett högre begrepp som förmedlare av detta sammanhang.

Det kan ej förklaras, ty förklaras kunna endast de begrepp, som i sig äga en flerhet av andra begrepp. Var och en, som skall äga kunskap om självmedvetandet, måste därför omedelbart inse vad det är. Och emedan det är absolut enkelt, uppfattar man det antingen alls icke eller också sant och fullkomligt. Det kan ej positivt bestämmas utan endast negativt urskiljas och begränsas från andra begrepp. Om självmedvetandet står i relation till något, så måste det äga något gemensamt med detta. Men självmedvetandet är absolut enkelt. Det kan då ej äga något annat gemensamt med detta andra än sig självt. Självmedvetandet ingår i detta andra såsom dess allmännaste genus, som dess första och enklaste bestämning. Detta andra är då en form av självmedvetandet. Det är självmedvetandet bestämt på visst sätt.[2] Självmedvetandet är bestämning hos allt och allt äger självmedvetandet till bestämning.[3] Allt existerande utgöres av självmedvetandet och dess modifikationer.[4] Självmedvetandet är allt varandes högsta genus. Självmedvetandet — ej varat — är den högsta kategorien.[5]

Ordet självmedvetande är flertydigt. Det kan betyda: 1) det bestämda självmedvetandet, 2) det rena, obestämda självmedvetandet i och för sig, 3) det rena, obestämda självmedvetandet såsom ingående i det bestämda.[6] Och det bestämda självmedvetandet kan tänkas bestämt på flera olika sätt. Det kan vara mer eller mindre fullkomligt bestämt.

---

[1] B. II, 263.
[2] Se t. ex. BKR. III, 122—123, BRR. 22. B. II, 267.
[3] BRR. 33.
[4] BRR. 21—22, 67.
[5] BKR. II, 10.
[6] Se BKR. III, 123.

I Prop. säger Boström, att det att vara levande är att vara självmedvetande och tvärtom. Lika högt som någots liv är, lika högt är dess självmedvetande och tvärtom. Det, som är fullkomligt medvetslöst, det, som ej ens har den dunklaste känsla, kan ej heller sägas vara levande.[1] Detta yttrande ger Borelius anledning att säga, att Boström identifierar känsla, medvetande och självmedvetande.[2] Denna tolkning är förtolkning. Av satsen att det, som ej alls äger något medvetande, det, som ej ens äger en känsla, ej är självmedvetande följer ej att det, som är självmedvetande, är känsla. Boström anser att ju dunklare något är ju lägre är det. Känslan är en lägre form av förnimmelse. Den är oredig.[3] Med det ifrågavarande yttrandet menar Boström: där det ej *ens* ges den dunklaste känsla, där ges det ej heller något medvetande. Men där det ej ges medvetande, där ges det ej heller självmedvetande. Livet och självmedvetandet äro identiska. Där det ej ges den dunklaste känsla, där ges det ej heller liv. Däremot ges det medvetande (och självmedvetande) även där, där det ej ges känsla. Gud är självmedvetande och medvetande. Han äger dock ej känslor.[4]

Självmedvetandet är medvetande, men det är ej alltid känsla.

(Begreppet om genus summum är logiskt ohållbart. Det högsta begreppet äger andra begrepp jämte sig. Men dessa andra begrepp måste — om man drar ut konsekvenserna av de tankar, som äro förenade i begreppet om genus summum — alltigenom vara det högsta begreppet. Antagandet av genus summum kan leda till hiskliga konsekvenser. Emellertid kan man ej säga, att konsekvenserna av antagandet av ett högsta begrepp framträda på något särskilt stötande sätt i det Boströmska systemet.)

Den tanken, att självmedvetandet är det substantiella i allt, den första bestämningen i allt, säges vara den absoluta idealismens utgångspunkt. »Här draga vi det resultatet af hvad om betydelsen af vara blifvit sagdt, att allt, som finnes, till första bestämning har lif och sjelfmedvetande, eller att detta är det ursprungliga och substantiella i allt, hvaraf således allt är en form. Detta är den absoluta idealismens utgångspunkt.»[5]

Det, som är, förnimmes, och det, som förnimmes, är. Orden vara

---

[1] B. II, 239.

[2] Kritik öfver den Boströmska filosofien. Andra Häftet. Stockholm. 1860. S. 14.

[3] BKR. III, 117—118.

[4] BRR. 69—70, BKR. IV, 67—68.

[5] BRR. 31.

och förnimmas äga samma betydelse. Men — därför att de äga samma betydelse — är ej sagt, att orden äro identiska.[1]

Boström anger själv på olika ställen många bevis för satsen att vara och förnimmas beteckna ett och detsamma. Här anföres vad vi funnit vara själva nerven i hans bevis.

Det, som äger självmedvetandet till bestämning, förnimmes. Det, som förnimmes, står i relation till självmedvetandet. Men för att två realiteter skola kunna stå i relation till varandra, fordras att de äga något gemensamt. Självmedvetandet är absolut enkelt. Skall det äga något gemensamt med ett annat, så måste det gemensamma vara det självt. För att något skall kunna förnimmas måste det äga självmedvetandet till bestämning. Det förnimmes då. Det som ej äger självmedvetandet till bestämning kan aldrig stå i relation till självmedvetandet. Det kan då ej heller någonsin förnimmas. Om ett dylikt gälla då de ord, som främlingen på ett ställe i Platons dialog Sofisten fäller om icke-varat. »Inser du nu, att det icke är möjligt vare sig att riktigt uttala eller nämna eller tänka det icke-varande i och för sig, utan att det är otänkbart, onämnbart, outsägbart och obegripligt.»[2]

Alltså förnimmes allt.

»Sålunda kan bevis för densamma» (nemligen för idealismen) »hemtas derur, att 1) sjelfmedvetandet är absolut enkelt eller det i alla perceptioner identiska. Detta är i sjelfva verket sjelfklart: antingen fattar man sjelfmedvetandet icke, eller ock rigtigt. Såsom det mest generela i och för alla förnimmelser utgör det *det*, hvari alla hafva del. Allt, som förnimmes, måste dertill stå i relation och redan någontings förnimbarhet är en dess relation till sjelfmedvetandet. Då nu tvenne, som stå i relation, alltid hafva något gemensamt, så kan detta, när ena membrum är enkelt, ej vara annat, än detta membrum sjelft: allt annat, alltså, är sjelfmedvetandet eller *det* är deri den första bestämningen, sjelfmedvetandet åter är blott sig sjelft. Förhållandet är dervid detsamma som t. ex. figurernas till utsträckningen. Således, hvad helst, som är, har sjelfmedvetandet till bestämning; sådant kalla vi förnimmelser; alltså är allt vara det bestämda sjelfmedvetandet. — Detta bevis är rent metafysiskt; det är väl abstrakt, men i sjelfva verket det mest rigtiga och tillfyllestgörande, hvarföre jag ock stält det främst.»[3]

På vissa ställen skiljer Boström emellan betydelsen av orden vara

---

[1] B. III, 227.

[2] Valda skrifter af Platon i svensk öfversättning af Magnus Dalsjö. Sjätte delen. Christianstad 1886. S. 37.

[3] BRR. 22.

och förnimmas. »I allmänhet afser hvarje benämning af en sak blott en viss sida eller bestämning hos den; och regeln är visserligen, att den bör tagas a parte potiore, d. v. s. från den mest framstående eller betecknande bestämningen. Men ofta kunna flera bestämningar hafva denna character i ungefär lika grad, såsom förhållandet är med sidorna och vinklarne i en triangel, och då är det likgiltigt, hvilkendera man väljer. Derföre medgifves ock gerna, att orden vara och förnimmas kunna afse olika sidor af hvad de bägge beteckna; men detta hindrar icke att sjelfva det betecknade kan vara ett och detsamma. De uttrycka nemligen bägge att det varande eller förnumma bestämmer ett Jags eller ett lefvande väsens sjelfmedvetande.»[1]

Betraktelsen av något såsom förnummet skiljer sig aldrig väsentligt från betraktelsen av samma subjekt såsom varande.

Uttrycken »utom» och »inom» sägas äga betydelse endast med avseende på det, som är i rummet.[2] Men rummet är i självmedvetandet. Därför kan intet sägas vara inom eller utom självmedvetandet.

Boström säger dock ofta, att något är *i* självmedvetandet. Därmed vill han uttrycka, att detta något är modus av självmedvetandet.

Självmedvetandet är det högsta begreppet, som bestämt på visst sätt ingår i allt annat existerande. Men: »Alla väsenden, som hafva någon gemensam bestämning, stå i relation, och alla väsenden, som stå i relation, hafva någon gemensam bestämning.»[3]

Varje väsen står därför i relation till alla andra, varje moment står i ett visst förhållande till allt annat existerande. Varje väsen är vad det är genom sina bestämningar. För att fullt fatta något måste därför egentligen allt förnimmas.

»För att göra det anförda något begripligare för dig, vill jag försöka att uplysa det genom ett exempel. När du säger t. ex. Socrates, tänker du dig dervid säkerligen ett visst menskligt individuum *såsom sådant* d. v. s. du tänker dig en person, som är fullt bestämd eller individuell, om än dervid blott ganska få af hans bestämningar framträda för ditt medvetande med någon märkbarare klarhet och tydlighet. Huru mycket ligger nu, eller huru mycket har man att omfatta i begreppet om individen Socrates, när man vill tänka sig honom i hans fullständiga bestämdhet eller individualitet? Först och främst icke blott hans närmaste personliga bestämningar, hans förnimmelser och handlingar och lefnadsöden och omgifningar, utan äfven hela den närvarande sinne-

[1] B. III, 229.
[2] BKR. III, 110, B. III, 231.
[3] BKR. III, 135.

verlden i hela dess extensiva och successiva oändlighet; ty endast genom den bestämda plats, hvilken individen Socrates intager i denna, och genom det bestämda förhållande, hvaruti han står till alla dess förflutna, närvarande och tillkommande momenter, är han *der* detta bestämda individuum och icke något annat. Men vidare höra också till Socrates på samma sätt alla de särskilda lifsformer, som äro för honom möjliga, ty utom dessa, såvida de finnas, vore han icke eller ett fullkomligt bestämdt individuum uti ett universum, der sådana lifsformer äro möjliga eller verkliga. Kort sagdt: till individen Socratis fulla begrepp och bestämdhet höra Gud och alla andra väsenden i universum utan undantag på sådant sätt, som de måste fattas, när de tänkas såsom hans bestämningar, och då han sjelf tänkes såsom det genom dem alla bestämda.

Men det är klart att Socrates sålunda fattad eller förnummen, d. v. s. Guds fullkomliga idé om Socrates . . .»[1]

Allt är i allt. Men nu är icke allt aktuellt i varje väsen. Det, som ej är aktuellt i ett väsen, är potentiellt i detsamma.

Till sist kan nämnas att Boström anser, att det högsta begreppet ingår i det absoluta såsom dess första bestämning. »Om självmedvetandet är det abstraktaste af alla begrepp, så måste det ingå i substansbegreppet eller gudsbegreppet såsom dess första bestämning.»[2]

### 3. Om självmedvetandet och självständigheten. Självmedvetandet är identiskt med livet.

Allt existerande är modus av självmedvetandet. Existerade icke självmedvetandet, skulle intet annat existera. Intet existerar således oberoende av självmedvetandet. »Detta är idealismens grundsats: att allt, som finnes, är sjelfmedvetandet och dess bestämningar, eller att det substantiela i allt är blott sjelfmedvetandet . . . och att af detta allt annat är en modus eller form samt utom och oberoende deraf intet finnes.»[3] Allt är således beroende av det enkla självmedvetandet.

Självmedvetandet ingår i det absoluta som dess första bestämning. Det absoluta är självständigt.

Självmedvetandet sättes även av Boström i intimt samband med självständigheten. Så säger han, att det, som är självständigt, är självmedvetande och det, som är självmedvetande, är självständigt. »Till begreppet lif hör icke begreppet rörelse; hvad som konstituerar lifvet

[1] B. III, 533—534.
[2] BKE. 43.
[3] BRR. 22.

hos de ändliga lefvande varelserna, är ej rörelsen, utan dess sjelfständighet, denna åter finnes blott hos sjelfmedvetande varelser, och graden af det ena är derföre ock lika med graden af det andra.»[1]

Livet och självmedvetandet äro identiska. Boström anser, att han är den första, som kunnat säga, vad livet är.[2] Emellertid tycks Boström i vissa tankar på visst sätt skilja mellan livet och självmedvetandet samtidigt som han antar, att de äro identiska.[3] Han menar, att man, då man fattar något såsom levande, fattar det på visst sätt annorlunda än då man fattar detta samma subjekt såsom självmedvetande. Emellertid förefinnes ingen väsentlig skillnad emellan dessa båda uppfattningssätt.

I BRR heter det: »Lif är, först och främst, ej något accidentelt, hos ett annat, ty detta *andra* skulle då vara ett liflöst och, huru därmed lif skulle vara förenadt, står ej att tänka.»[4] Av detta citat framgår, att livet måste vara något substantiellt, om det över huvud taget skall givas något liv. Men det substantiella är självmedvetandet.

Under tankegången i det givna citatet ligger för övrigt antagandet, att substansen kan betraktas i och för sig och att den då ej äger sina accidentier till bestämningar.

Självmedvetandet är den första bestämningen i allt. Emellertid sättes självmedvetandet i nära samband med medvetandets och självständighetens begrepp. Nu är ej allt självständigt och medvetande. Boström lär också, att ej allt är självmedvetande.

De sinnliga föremålen äro ej verkligt självständiga. De materiella tingen äro ej verkligt medvetande. Boström förklarar också i vissa uttalanden, att ej självmedvetandet utan tiden och rummet äro de högsta begreppen i ifrågavarande ting.

»Det sinnliga innehållets allmännaste character är att det bestämmes af rummet och tiden och att dessa äro det första — det enklaste och obestämdaste, som deruti kan förnimmas eller urskiljas. Det förnuftiga innehållets allmännaste character är deremot, att det icke bestämmes af rummet och tiden, utan har lifvet eller sjelfmedvetandet till sin absolut första eller enklaste bestämning, hvarföre ock allt förnuftigt nödvändigt är lefvande. Dock bör härvid märkas, att då det sinnliga phaenomenet vore rent ingenting utan det underliggande vä-

[1] BRR. 7.

[2] Se Nyblaeus: Tvänne uppsatser om den Boströmska filosofien. Lund 1885, s. 13.

[3] B. II, 239, BRR. 22, BRE. 14.

[4] S. 64.

sendet (utan sin substans), så kunna ej eller rummet och tiden vara dess första eller enklaste bestämningar i absolut mening, utan de äro det endast relativt till dess yttre och vexlande (accidentela) beståndsdel, genom hvilken det i och för oss är någonting annat än det egentliga väsendet, nemligen dess phaenomen. Ty rummet och tiden äro själfve blott phaenomener af det rena (obestämda) sjelfmedvetandet (§ 49 anm.), hvilket är det absolut första och enklaste i allt, och följaktligen ock är det i phaenomenet, när detta uppfattas fullständigt — i sin substantiela såväl som sin accidentela bestämdhet.»[1] Rummet och tiden sägas utgöra det enklaste och obestämdaste, som kan förnimmas i de sinnliga tingen. Men nu är självmedvetandet det högsta begreppet, som framträder i allt. Det framträder då även i rummet och tiden. Dessa sägas då vara ofullkomliga former av självmedvetandet. Självmedvetandet framträder i dem, fastän på ett ofullkomligt sätt. Genom denna tanke söker Boström sammanbinda de båda teorierna: 1:o) självmedvetandet är det högsta begreppet, 2:o) allt är ej verkligt självmedvetande.

Självmedvetandet säges vara mer eller mindre aktuellt i sina bestämningar. ». . . att sjelfmedvetandet i olika grader är aktuelt i sina bestämningar, d. v. s. i olika grad vet dem *såsom* sina.»[2]

Varje förnimmelse hänvisar på ett förnimmande väsen, vilkets förnimmelse den är.[3] Det självständiga utgöres ej av opersonliga tankar utan av personliga, förnimmande väsen.

Det förnimmande väsendet är någonting konkret. Det är något vida bestämdare än det rena obestämda självmedvetandet.[4] Boström säger också, att det rena obestämda självmedvetandet icke är förnimmande väsen utan endast ett tomt abstraktum, och Boströms mening är även, att intet tomt abstraktum är självständigt. »Menar han det rena eller obestämda sjelfmedvetandet, så vet ju hvar och en, att detta är endast ett tomt abstractum och såsom sådant icke ett sjelfmedvetet eller förnimmande väsen.»[5]

Det självständiga utgöres av förnimmande väsen. Det, som är självständigt, är självmedvetande och det, som är självmedvetande, är självständigt. Boström säger också på vissa ställen, att det, som är bestämt självmedvetande, är förnimmande[6], att det, som är absolut

[1] B. II, 308.
[2] BRR. 23.
[3] BRE. 2, BRR. 3, 36.
[4] B. II, 240.
[5] B. III, 218.
[6] Se BRE. 1, BRR. 132.

självmedvetande, är fullkomligt förnimmande. ». . . hans *ideer* eller *begrepp*, hvilka alla ock äro sjelfve absolut lefvande eller sjelfmedvetande och således fullkomligt förnimmande eller förnuftiga väsenden».[1] ». . . samt att det derjemte är absolut lefvande eller sjelfmedvetande och följaktligen absolut sannt och fullkomligt förnimmande eller tänkande».[2] Av dessa citat se vi, att det som är absolut självmedvetande är fullkomligt förnimmande.

»Hvarje form af lif eller sjelfmedvetande är sjelf lefvande eller sjelfmedvetande på ett bestämdt sätt, d. v. s. förnimmande eller ett förnuft i vidsträckt bemärkelse (mens percipiens) — hvilket gäller t. o. m. om djuren, om ock blott för oss.»[3] Det, som är självmedvetande, är således förnimmande.

Allt förnimmes. Nu anser Boström, att det innebär större självständighet att förnimmas av sig själv än av ett annat väsen. Det, som är självständigt, är självmedvetande och det, som är självmedvetande, är självständigt. Självmedvetandet sättes också i intimt samband med sigsjälvförnimmandet.

Av det anförda framgår klart och tydligt, att självmedvetandets begrepp spelar en oerhört stor roll i Boströms filosofi. Icke utan skäl säger Sahlin: »Boström angifver enkelt och otvetydigt sitt filosofiska systems princip. Det är sjelfmedvetandet.»[4]

Provanalyser av en mängd begrepp i Boströms filosofi ha också förr eller senare lett fram till självmedvetandets begrepp, som på visst sätt kan kallas nyckeln till det fulla förståendet av ifrågavarande system.

I samband härmed kan nämnas, att Boström sätter Platon högst bland de föregående filosoferna.[5] Han anser dock, att Cartesius genom att börja med självmedvetandet gjort ett bestämt framsteg över Platon.[6]

---

[1] B. II, 270.
[2] B. II, 272.
[3] BRR. 31.
[4] Är den Boströmska Filosofien eklektisk? I: Smärre skrifter utgifna af Boströmsförbundet. XXXII, s. 68.
[5] Se BRR. 96.
[6] BRR. 89.

KAP. II.

# Om de ursprungliga väsendena.

## 1. Inledning.

Boström anser, att det är självklart, att det ges ett absolut väsen. ». . . existens och realitet är detsamma, och att det absoluta skall finnas eller existera är så klart, att om man nekar det, nekar man realitet om realitet.»[1]

Varje logiskt hållbar världsåsikt måste anta, att det ges ett absolut väsen. Som vi skola se, framträder teorien, att det ges ett absolut väsen, i många av Boströms tankar.

I Boströms filosofi bryta sig bl. a. följande fyra grundtankar:

1) Där Gud är självständig, där kan icke ett annat väsen vara självständigt.

2) Där Gud är självständig, där kan även ett annat väsen vara självständigt.

3) Det förnimmande väsendet är det, som det förnimmer.

4) Man kan förnimma något utan att vara det, som man förnimmer.

## 2. Ett väsen är vad det är genom sina bestämningar.

»Ett väsen behöfver nemligen blott hafva en enda bestämning olika med ett annat, för att i det hela vara ett annat än detta, och på samma sätt förhåller det sig med begrepp.»[2]

I stridsskriften mot Borelius heter det: »Emedlertid torde han nödgas medgifva, att det der objectet är, hvad det är, genom alla sina bestämningar tillsammans, om än icke identiskt med deras summa

[1] BRR. 39.
[2] BRR. 133.

(se anm. 94), eller att det är detta objectet och icke något annat, just derföre att det har dessa bestämningarne och icke några andra. Försvunne en enda ifrån det, så vore det förändradt (liksom förandradt), och således i det hela ett annat, om det än kunde relativt vara detsamma, hvarvid mycket ankommer på huru pass vigtig och väsendtlig den försvunna bestämningen vore.»[1]

I det sista citatet skiljes emellan väsentliga och oväsentliga bestämningar. De oväsentliga bestämningarna kunna försvinna från ett väsen och väsendet ändå vara detsamma.

### 3. Om det självständigas begrepp.

». . . man har ofta hopblandat frihet och sjelfständighet. Den senare är en absolut egenskap som egentligen blott tillkommer Gudomligheten, och menniskan endast såvidt hon hörer till idéernas verld; den betyder, att Gudomligheten i sig sjelf har allt, hvad han behöfver och ej har något annat jemte sig såsom sitt vilkor.»[2]

»Sjelfständighet är att vara *i* sig sjelf, *för* sig själf och *genom* sig sjelf;»[3]

»Att förnuftet är sjelfständigt vill säga, att det är i och för sig sjelft och icke beror eller bestämmes av någonting annat;»[4]

I självständighetens begrepp tänker Boström först och främst, att det självständiga är oberoende av annat. Det självständiga är oberoende av annat och det, som är oberoende av annat, är självständigt.

Men nu tycks Boström även anse, att varje ting på visst sätt är principierat och att det självständiga är principierat av sig självt. Omdömet, vari det självständiga säges vara i sig självt, för sig självt och genom sig självt, häntyder därpå.

Denna tanke — att allt är principierat — kan sättas i samband med idealismens grundsats. Allt förnimmes, allt är förnimmelse. Men varje förnimmelse hänvisar på ett förnimmande väsen, som förnimmer densamma. Det förnimmande väsendet principierar på visst sätt sin förnimmelse.[5]

---

[1] B. III, 235.
[2] BRR. 165.
[3] BRR. 160.
[4] B. II, 264—265.
[5] Se t. ex. BRR. 74.

### 4. Det självständiga är ej ren enhet.

Den rena obestämda enheten är relativ. »Deremot är enhet utan mångfald en ren abstraktion, som skulle hafva endast negativa predikater och aldrig kunna fattas annat än i relation till sin mångfald.»[1] Det verkligt självständiga är därför ej ren enhet.

Det verkligt självständiga utgöres ju — som redan sagts — av förnimmande väsen. Dylika äro aldrig rena, obestämda enheter.

### 5. Ur ett abstraktare kan aldrig ett konkretare härledas.

Ur det abstrakta, obestämda kan aldrig på något sätt något konkretare härledas. »I senare tider har blivit mycket taladt om metoden, och många, som till och med ej gilla innehållet af Hegels filosofi, gilla metoden, ehuru den är helt och hållet falsk. Den skall vara en utveckling av begreppen ur det abstrakta. En utveckling af det ena begreppet ur det andra är rent omöjlig. Begreppen utvecklas ur menniskan, men ej ur begrepp, utan ur det dunklare, och utvecklingen af begrepp är begreppets utveckling ur det dunklare; och har jag ett fullständigt begrepp, så kan ingenting mer deri finnas eller tänkas, allraminst kan ur ett abstraktare framgå ett konkretare ty det vore att vilja finna något, der intet står att finna.»[2]

### 6. Allt tidligt är betingat. Den verkliga orsaken är evig.

»För öfrigt finner man häraf tydligen, att då allt, som bestämmes af tiden, sjelft icke kan vara annat än följd eller verkan, och detta såväl i hvar och en del, som i det hela, . .» »Det omedelbara medvetandet af (det osinnliga) väsendets ursprunglighet, sjelfständighet och evighet, af (det sinnliga) phaenomenets tillvaro, beroende och timlighet, samt af det nödvändiga förhållande dessa motsatser hafva till hvarandra, har inom vetenskapen erhållit sitt uttryck i hvad man kallat *grundsatsen om den tillräckliga grunden — principium rationis sufficientis*, hvilken utsäger, att »allt, som är tillfälligt, har nödvändigt sin tillräckliga grund», d. v. s. att allt, som har tillvaro, allt, som bestämmes af tiden och så-

[1] BRR. 141.
[2] BRE. 10.

ledes kan vara och icke vara, förutsätter nödvändigt någonting ursprungligt och evigt, af hvilket det är en följd.»[1]

Det tidliga är betingat. Gud är därför evig.

I samband härmed kan nämnas, att Boström anser, att all verksamhet och rörelse är tidlig.[2]

## 7. Varje väsen är skilt från sina bestämningar. Om det diskursiva och intuitiva tänkandet.

Intet kan vara identiskt med annat än sig självt. Boström anser vidare, att bestämningen är i det, åt hvilket den är bestämning. Därför kan aldrig bestämningen sammanfalla med det, åt vilket den är bestämning. En varelse är således aldrig identisk med någon av sina bestämningar, ej heller med summan av dem alla.[3]

Vårt tänkande är tidligt, diskursivt. I omdömet tillägga vi bestämningar åt ett subjekt. Endast identiska omdömen, i vilket subjektet och predikatet äro identiska, utsäga fullständigt vad subjektet är. Alla de omdömen, i vilka predikatet ej sammanfaller med subjektet, utsäga ofullständigt, vad subjektet är.

Gud är evig. Hans tänkande är ej diskursivt utan intuitivt. Även vi sägas äga intuitivt tänkande, fastän ofullkomligare än Guds.

»Kunde enheten tillkomma eller tilläggas till de öfriga bestäm-

---

[1] B. II. 285—286.

[2] Om man läser Bygdéns översättning av De not. kan man få den uppfattningen, att Boström i denna skrift, som ju representerar ett relativt sent stadium av hans filosofiska utveckling, antager en tidlös verksamhet. En sats lyder nämligen där: »Om nu dertill kommer, att ingenting utifrån kan liksom införas i anden, då han icke bestämmes af rum och tid, utan af lif och sjelfmedvetande, kan man äfven häraf draga den slutsatsen, att allt på visst sätt redan innehålles i honom och följaktligen endast utvecklas i och för honom, såvida samma ande i och för sig sjelf är stadd i utveckling.» (B. I, 243.) Här talas om en ande, som ej är bestämd av tid, men som dock är stadd i utveckling. Samma översättning förekommer i originalupplagan av år 1874 (sid. 35, 37). Början av den latinska sats, som av Bygdén översättes på ovan angivet sätt, lyder: »Praeterea vero si nihil in mentem extrinsecus inferri potest, cum ea non spatio et extensione, sed vita et conscientia sui terminatur, . .»

Det ord, som Bygdén översätter med tid, torde betyda utsträckning i rummet. En dylik översättning överensstämmer även med tankegången i ifrågavarande sats. Boström menar, att anden ej är rumlig, att »utom» är rumsbestämning och att därför intet är utom anden. Se B. I, s. 302, där extensio betyder kroppslig utsträckning.

[3] BRR. 56—57.

ningarne, så vore ju också han sjelf en bestämning, och han utgjorde då tillsammans med de öfriga just den totalitet af bestämningar, från hvilken begreppet ännu enligt PB (Professor Boström) alltid är åtskildt. Hvad PB har sagt och ofta muntligen förklarat för LB (Lektor Borelius), det är att intet begrepp kan fattas fullständigt genom någonting annat än sig sjelf och att följaktligen hvad det är utöfver alla bestämningarne tillsammans är — just det sjelf. — För att fatta tydligt och klart t. ex. begreppet triangel, måste visserligen vi menniskor såsom ändliga successivt genomlöpa alla dess positiva (och, såvidt nödigt är, äfven dess negativa) bestämningar, samt utsäga dessa efter hvarandra om begreppet såsom deras gemensamma subject. Men när alla de omdömen, i hvilka predikatet är någonting annat än subjectet, äro uttömda, återstår ännu det identiska omdömet: triangeln är triangeln, och endast detta utsäger fullständigt, hvad han är. Med andra ord vill detta säga, att intet begrepp, intet väsende, ingen perception kan fattas fullständigt och absolut tydligt och klart genom ett blott discursivt tänkande såsom det menskliga, utan endast genom ett tidlöst och intuitivt tänkande såsom det gudomliga. Vilje vi menniskor närma oss till det sednare, såsom vi ofta göra, och måste göra, då blotta ordet eller bestämningen utsäges, så nödgas vi för tillfället åtnöja oss med en relativt lägre grad av klarhet och tydlighet och med det medvetandet att vi (genom diskursivt tänkande) kunne förhöja klarheten och tydligheten, när och såvidt vi behöfva det.»[1]

Boström säger också, att blott det omdöme, i vilket subjektet prediceras om sig självt, är fullkomlig kunskap om subjektet, men att ett dylikt omdöme ej längre är ett omdöme utan en intuition och att blott sådana intuitiva omdömen finnas för Gud.[2]

## 8. Det självständiga väsendet sammanfaller ej med ett annat väsen.

Det självständiga väsendet kan ej tänkas sammanfalla med ett annat väsen, om det fortfarande skall tänkas vara självständigt.

Om man kunde tänka sig, att människan skulle kunna utveckla sig till absolut identitet med Gud, så skulle *hon* — enligt Boström — därigenom bli ofullkomlig, osjälvständig. Och detta fastän Gud är absolut självständig. Ty skulle en människa bli identisk med det absoluta,

[1] B. III, 214.
[2] BRR. 57.

så skulle hon därmed upphöra att vara just denna människa. Och ingen varelse kan vara ofullkomligare och osjälvständigare än den, som förlorat sin säregna individualitet.

Boström säger, att om ett väsen kunde byta med ett annat och verkligen bytte, skulle det förintas: »Något byte vill ock ingen, som förstår hvad det betyder, göra med en annan: det vore absolut förintelse.»[1]

Boström säger också, att intet kan vara mer än sig självt.[2]

Det självständiga är det, som är i sig själft, för sig själft och genom sig själft. Ju mer likt det absolut självständiga något blir, ju mer i sig självt, för sig självt och genom sig självt blir det. Dock får det aldrig sammanfalla med det absolut självständiga. Ett självständigt väsen får — om det skall bibehålla sin självständighet — aldrig upphöra att vara just *detta särskilda väsen*, som är skilt från alla andra.

Under denna tankegång ligger teorien: Där ett väsen är självständigt, där kan icke ett annat väsen vara självständigt. Där Gud är självständig, där kan icke ett annat väsen vara självständigt.

Keijser säger, att Boström lär, att de i det absoluta ingående väsendena ej — emedan de äro självständiga — kunna vara identiska med det absoluta eller med varandra. Därför äro de relativa, »dock endast så mycket relativa, som behöfves för att vara sjelfständiga . . .»[3]

## 9. Det absolut självständiga väsendets bestämningar äro absolut självständiga.

Bestämningarna hos ett absolut självständigt väsen måste — enligt Boström — vara lika självständiga som ifrågavarande väsen självt.

I Prop. liknas idésystemet vid ett på visst sätt fattat talsystem. Boström antar, att det ges ett högsta tal. Detta liknas vid Gud. Guds bestämningar ingå i Gud ungefär såsom de lägre talen ingå i det högsta talet. »Då det högsta talet är absolut sjelfmedvetande och sjelfständigt och systematiskt, så måste det samma ock gälla om alla dess bestämningar eller alla de öfriga talen, emedan hvarje ofullkomlighet i detta afseendet hos dem äfven vore en sådan hos det sjelf.»[4]

## 10. Boström förkastar dualism och pluralism.

I BKR heter det: »Tanken om ett trefaldigt absolutum eller om tre absoluta fullkomligheter är contradictio in adjecto, ungefär som en

[1] BRR. 213.
[2] BRR. 3.
[3] B. III. 605—606.
[4] B. II, 272.

fyrhörnig triangel; ty, skulle det kunna finnas tre jag, som hvar för sig vore absoluta, måste de dock hafva några egenskaper, hvarigenom de skiljas från hvarandra; eljest vore de ej självständiga. Äro nu dessa egenskaper ej gudomliga, kan naturligen ingen af de tre vara Gud, ty Gud måste hafva endast gudomliga attributer. Äro de åter gudomliga, blir följden, att den ena personen måste sakna något gudomligt, som finns hos den andra. Men då svarar ingen af de tre mot begreppet om ett absolut fullkomligt väsen.»[1] Det ges således endast ett absolut väsen. Tanken, som ligger under Boströms resonnemang, är den, att något är, vad det är genom sina bestämningar. Två väsen kunna ej äga samma bestämningar utan att sammanfalla.

Åsikten om dualismens omöjlighet lyser även fram i denna sats: »Å andra sidan åter, om man sätter en materia jämte gudomligheten, får man sålunda två väsenden bredvid hvarandra, då intetdera blir verkligen absolut, alltså ej heller föreningen af båda.»[2] Det kan således ej ges två absoluta principer.

Sahlin ger i sin Hegelbok följande bild av dualismen. Enligt dualismen ges det två självständiga principer, som äro satta emot varandra. Nu måste den högsta principen eller de högsta principerna äga oändlighet. Men om det ges två högsta principer, som stå emot varandra, så är ingen av dem oändlig.[3]

Om det arbete, vari dualismen skildras på detta sätt, uttalar Boström sig med synnerligt gillande i stridsskriften mot Borelius: »Academie-Adjuncten Sahlin har i en academisk afhandling, som är ett mästerstycke av logisk förmåga och skarpsinnighet, på det ovedersägligaste ådagalagt, att Hegel *icke* har övervunnit dualismen. Honom har LB aldrig vederlagt, och han skulle ej eller kunna göra det genom annat än ologiska radotterier.»[4] Det är tydligt, att Boström gillar Sahlins begrepp om dualismen.

De brister, som i Boströms ögon vidlåda dualismen, vidlåda naturligtvis i ännu högre grad pluralismen.

Redan tidigt framskymta de antidualistiska och antipluralistiska tendenserna i Boströms tänkande. Så säger han t. ex. i »De pantheismi ad religionem habitu dissertatio», att det hos människan finns en »outplånlig idé om något absolut, som fjärran från erfarenhetens nejder utgör alla företeelsers yttersta grund och princip». Vissa människor

[1] BKR. I, 25. Se även samma arbete s. 106.
[2] BRR. 122.
[3] Har Hegel öfvervunnit dualismen? Uppsala 1853, s. 1—3.
[4] B. III, 221.

tänka det absoluta under pluralitetskategorien. Detta leder till polyteismen. »Men polyteismen», säger Boström, »kan icke hålla stånd inför ökningen av reflektionens krafter, . . . Ty reflektionen fikar allestädes efter enhet samt förkastar och vrakar därför städse, så länge den mäktar, vad det än må vara som umbär sådan, . . .» Monoteismen hävdar enheten, denna åsikt tycks kunna göra sig gällande på vilken kulturnivå som helst.[1]

## 11. Vissa tankar om det förnimmande väsendet.

Det förnimmande väsendet är självmedvetande. Självmedvetandet är substansen eller det substantiella. Boström menar även, att en persons självmedvetande är det substantiella i honom.

Boström säger också, att självmedvetandet är det innersta i människan. »Hvad menniskan förnimmer bättre eller klarare, det är för henne mera inre och närvarande, samt tvärtom, och det innersta eller rättare det absolut inre hos henne är hennes rena (obestämda) identiska sjelfmedvetande.»[2]

Självmedvetandet är det, som perdurerar vid människans utveckling. »Och då menniskan sålunda fattar sig och allt, måste något deri perdurera och utvecklingen vara kontinuerlig och försiggå utan språng, — nemligen ytterst sjelfmedvetandet.»[3]

Där det ej ges självmedvetande, där ges det inget själv. ». . . ett sjelf finnes ej utan lif eller sjelfmedvetande.»[4]

Den förnimmande identifieras med självmedvetandet. »Förnimmelse är hvad som finnes i sjelfmedvetandet eller af detta vetes — dess bestämdhet, och som sålunda ej finnes utan en förnimmande d. ä. utan sjelfmedvetandet sjelft, . . .»[5]

## 12. Den sanna förnimmelsen sammanfaller med sitt objekt.

Den sanna förnimmelsen överensstämmer fullkomligt med sitt objekt. Allt utgöres av perceptioner, av självmedvetandets bestämningar.

---

[1] Boströms äldsta latinska dissertationer försvenskade af Efraim Liljeqvist. Lund 1915, s. 19—21.

[2] B. II, 299.

[3] BRR. 117.

[4] BRR. 161. Se även B. II, 239.

[5] BRR. 22.

Det, som i en förnimmelse förnimmes, är även perception. Den sanna förnimmelsen överensstämmer, som sagt, med sitt objekt. Den sammanfaller då med detta. Den sanna förnimmelsen säges vara identisk med sitt objekt. I vissa tankar förklaras, att perceptio och perceptum endast skilja sig från varandra som quod och quid.[1]

». . . om två skola överensstämma, skola de hafva lika egenskaper, och de äro mera öfverensstämmande, ju flera sådana de hafva, alltså, för att vara fullt öfverensstämmande skola de hafva alldeles lika egenskaper, d. ä. den sanna föreställningen och tinget vara detsamma, eller om det sistnämnda vore i något afseende skildt från föreställningen, åtminstone det återstående deri vara detsamma, som föreställningen och sålunda denna ej vara något annat än tinget.»[2] »*Begreppet* är den formelt fullkomliga, d. v. s. den klara, tydliga (fullt sjelfmedvetna) och sanna förnimmelsen, hvilken således är med sitt object identisk eller är sjelf sitt eget object.»[3]

Det andliga är högre än det reella. Boström lär också, att sanningen är objektets överensstämmelse med tanken, ej tankens överensstämmelse med objektet. Tanken är måttet för objektet, ej tvärtom, som realisterna antaga. »Vanligen säger och tror man, att sanningen är tankens öfverensstämmelse med det tänkta, men detta är orätt, hvilket kan inses deraf, att redan vid det sinliga består sanningen i det tänktas öfverensstämmelse med tanken, *den* är dervid det bestämmande, således det i sig sanna . . . det är objektet, som skall öfverensstämma med förnimmelsen, ej tvärtom . . .»[4]

## 13. Gud är otidlig.

Förut har visats, att Boström lär, att allt tidligt är betingat. Det absolut självständiga är därför otidligt. Många andra teorier kunna även tänkas ligga till grund för detta antagande. Så. t. ex.: Gud är fullkomlig. Om han skulle förändras, skulle han övergå från fullkomlighet till ofullkomlighet.

Självmedvetandet är det högsta begreppet. Det är Gudsbegreppets första bestämning. Det absolut självständiga självmedvetandet — det fullkomligt bestämda självmedvetandet — är Gud. Gud är evig. Boström säger också, att rörelsen ej är någon väsentlig bestämning i själv-

[1] BRR. 6.
[2] BRR. 28.
[3] B. II, 243.
[4] BRR. 64.

medvetandets begrepp. »För öfrigt är *rörelse* icke någon väsendtlig bestämning i lifvets begrepp. Den utvisar tvärtom en relativ brist eller negation af lif hos de lefvande väsenden, hos hvilka den förekommer; ty det i alla afseenden lefvande eller självmedvetande väsendet kan och behöfver icke utveckla och förändra sig, såsom det ändliga måste göra.»[1]

Gud är verkligt evig. Han ej endast perdurerar all tid.[2]

## 14. Om Guds logiska attribut.

Ett väsens attribut äro de bestämningar, som följa av dess definition eller allmänna begrepp. Guds attribut äro antingen logiska eller metafysiska. Han tänkes med det förra, då han betraktas blott i och för sig själv. Med de metafysiska attributen åter tänkes han, när han betraktas i förhållande till andra väsen.[3]

Boström måste skilja emellan å ena sidan Guds idéer och å andra sidan Guds metafysiska och logiska attribut. Ty Guds idéer äro personliga, förnimmande väsen. Men det är klart, att man om Gud måste utsäga andra omdömen än sådana, i vilka predikatet är ett förnimmande väsen, en personlighet, som på visst sätt är skild från Gud. Längre fram i denna avhandling skola vi uppvisa, varför Boström måste skilja emellan logiska och metafysiska attribut.

Gud är given för sig själv i intuitivt tänkande. Vi åter uppfatta Gud förnämligast genom diskursivt tänkande. I det diskursiva omdömet tillägga vi Gud bestämningar, som äro skilda från honom. Boström säger därför också, att vi i de omdömen, i vilka logiska attribut tilläggas Gud, fatta honom från en viss sida. Det logiska attributet är Gud, betraktad från en viss sida. Attributet är en ofullständig uppfattning av Gud. Dock är en uppfattning, i vilket ett logiskt attribut tillägges Gud, icke falsk. (Ett dylikt antagande skulle ju innebära, att varje diskursivt omdöme vore falskt.) ». . . hvarje attribut är just enheten eller det hela, sedt från en viss synpunkt eller sida.» »Läran om dessa» (d. v. s. om Guds logiska attribut), »visar, huru *vi* betrakta det absoluta, i hvartdera attributet mer eller mindre fullständigt visserligen, men så, att intet af den är falskt, utan hvartdera en nödvändig synpunkt vid vår uppfattning af det absoluta.»[4]

[1] B. II, 239.
[2] BKR. IV, 68.
[3] B. II, 263.
[4] BRR. 47—49.

Mot antagandet att Gud äger attribut har riktats den anmärkningen, att Gud ej kan äga flerhet hos sig, då all sådan innebär inskränkthet Om denna invändning säger Boström: »Ändtligen, att Gudomligheten vore så hög, att flerhet ej kan finnas hos honom, då all sådan innebär inskränkthet; men hvarje bestämning hos något är det hela, sedt från en viss synpunkt och detta gäller om alla Gudomlighetens attributer.»[1] Boström svarar således ej, att Gud kan vara oinskränkt, fastän han är flerhet, utan han förklarar, att Gud ej är flerhet, emedan hans attributer endast äro ofullständiga uppfattningar av honom. »Vi se sålunda, att i läran om flera attributer ligger ingen motsägelse, liksom att antagandet av *flera* bestämningar hos Gudomligheten ej är orimligt, ty, kan man antaga det fullständigare, kan man ock deri uttaga bestämningar, blott den ena ej strider mot den andra.

Häremot har man anfört flera argumenter; synnerligen hafva, i nyaste tider, sådana blifvit framstälda af Strauss, vid hvilka vi måste fästa vår uppmärksamhet. Mot antagande af attributer hos Gudomligheten har Strauss framställt det allmänna argument, att man dermed fastnade i följande dilemma: antingen funnes flera attributer i Gudomligheten —, d. ä. en mångfald — och han vore då något sammansatt; eller ock gälde dessa icke om honom i och för sig — och de egde då blott betydelsen af subjektiva föreställningssätt. — För oss finnes ej denna svårighet. För Gudomligheten finnas inga särskilda attributer. Men derföre är det ej falskt eller orätt att urskilja olika sidor i honom för oss människor, som endast kunna fatta litet i sender. Den enda mångfalden hos Gudomligheten är hans idéer; men dessa upphäfva ej hans enhet, emedan han i hvarje fattar sig helt och hållet, hvilket är något helt annat, än attributerna, som äro abstrakta bestämningar.»[2] I och för sig äger ej Gud några abstrakta bestämningar. Vi kunna uppfatta en flerhet attribut hos Gud, emedan varje attribut är Gud, sedd från en viss sida. Dylika uppfattningar äro ej falska.

De logiska attributen äro mer eller mindre fullkomliga.

Varje förnummet hänvisar på ett förnimmande väsen. Därför är uppfattningen av Gud såsom förnimmande väsen högre än uppfattningen av honom såsom förnummen.

Boström säger också. att de noologiska attributen (i vilka Gud fattas såsom förnimmande) äro i och för sig själva objektiva och fullständiga.

---

[1] BRR. 49.
[2] BRR. 58—59.

De ontologiska attributen (i vilka Gud fattas såsom blott förnummen) äro våra abstraktioner från den noologiska betraktelsen.[1]

I Boströms lära om Guds logiska attribut märker man bemödandet att hålla Gud fri från ofullkomlighet och relativitet.

## 15. Om den ofullkomliga förnimmelsens begrepp.

En förnimmelse säges vara ofullkomlig, om något mera kan förnimmas i den än vad som faktiskt i den förnimmes. I den fullkomliga förnimmelsen förnimmes allt, som i den kan förnimmas. ». . . förnimmelser äro antingen fullkomliga, eller ofullkomliga, hvilket ock ur erfarenheten kan visas. De förra äro sådana, i hvilka intet finnes, som ej är actu förnummet, så att något mera i dem aldrig kan upptäckas; ofullkomliga, tvärtom, äro sådana, i hvilka mera, än hvad som actu i dem fattas, skulle kunna af en fullkomligare perceptionskraft percipieras. C) Ofullkomliga förnimmelser förutsätta fullkomliga och kunna utan sådana ej finnas, ty just därföre äro och kallas de ofullkomliga, att något mera i dem är att förnimma, än hvad i dem förnimmes, — funnes intet sådant i dem, vore de ej ofullkomliga, utan fullkomliga. . .»[2]

För att avgöra om en förnimmelse är fullkomlig eller ofullkomlig, måste man således veta vad som i den förnimmes. Boström menar, att varje förnimmelse äger ett objekt. I vissa förnimmelser förnimmes detta objekt så som det är. I andra åter förnimmes det på annat sätt än det i verkligheten är. Den förra förnimmelsen är fullkomlig, den senare ofullkomlig. I den ofullkomliga förnimmes ej objektet såsom det verkligen är. Dock förnimmes i den objektet, fattat på ett visst sätt. Den form, i vilken objektet framträder i en dylik perception, kan kallas denna perceptions innehåll. Den ofullkomliga perceptionens innehåll är således skilt från dess objekt.

Nu kan man i Boströms filosofi spåra denna tanke: Det enda objekt, som ges, är det absoluta. Det är detta, som förnimmes i varje förnimmelse, fastän det i vissa förnimmelser framträder på ett annat sätt än det i verkligheten är.

Enligt en annan tankegång kunna även andra väsen än det absoluta vara objekt för förnimmelser.

»Är det sannt och ursprungligt varande ingenting annat än det oändliga förnuftet med dess eviga ideer, hvilka alla ock sjelfve äro (till

---

[1] B. II, 486.

[2] BRR. 36.

formen) absolut lefvande och förnimmande eller förnuftiga, så är detta ej blott det enda, som *kan* förnimmas, utan äfven just det, som *måste* förnimmas af hvart och ett lefvande väsen, när något afseende ej göres på formen eller på sättet, huru det förnimmes. Det kan nemligen då icke tänkas såsom vare sig helt eller delvis verkligen uteslutet från något enda väsende, utan det måste vara det sanna och ursprungliga innehållet uti allt sjelfmedvetande; ty det osinnliga kan icke delas eller söndras såsom det sinnliga, utan hvarhelst det är, der är det ock helt och hållet.»[1]

Gudomligheten, det absoluta, är det objekt, som förnimmes av varje förnimmande väsen. Det andliga kan ej delas. Varhelst det är, där är det ock helt och hållet. Man äger därför rättighet att säga, att det är det absoluta, som är objekt för varje förnimmelse.

»Att ingen förnimmelse är falsk, när den betraktas blott sådan den är, det är en bekant sanning för alla, som något befattat sig med philosophien — utom för LB. En förgylld kopparbit med pregel och form af en ducat är icke något falskt mynt, såvida den icke af någon anses eller utgifves eller antages för en verklig ducat. Den är således endast en förgylld kopparbit med form och pregel af en ducat, och ingenting vidare. Falsk blir ock en förnimmelse endast såvida den bringas i förhållande till en sann och antingen anses eller antages eller utgifves för en sådan d. v. s. för någonting annat, än hvad den är i och genom sig sjelf. Men nu antage vi att alla Gudomlighetens förnimmelser äro absolut sanna, och att deremot menniskans sinnliga förnimmelser äro blott relativt sanna. Hvad är då naturligare, än att vi betrakte de förra såsom måttstocken för sanningen, och giltigheten af de sednare? Den sinnliga verkligheten är visserligen ej falsk, såvida den icke tages för annat, än hvad den är; men den blir det, när den betraktas såsom den enda sanna verkligheten d. v. s. såsom annat än menniskans verld och förnimmelsesätt.»[2] Människans sinnliga förnimmelser äro blott relativt sanna. Men endast den förnimmelse är falsk, som antages vara något annat än den är. Den sinnliga verkligheten är falsk, då den fattas såsom det absoluta. Det absoluta blir då vid ett sådant fattande objektet. I den sinnliga verkligheten framträder det absoluta på ett annat sätt än det verkligen är. Denna sinnliga verklighet är då falsk, när den betraktas såsom ägande det absoluta till fullkomligt förnummet objekt. Men den sinnliga verkligheten är ej falsk, när den ej tages för

---

[1] B. II, 277.
[2] B. III, 232.

annat än vad den är. Den sinnliga verkligheten är då själv objekt. Objektet sammanfaller då med innehållet. I Boströms tänkande finner man antagandet, att äfven andra väsen än de absoluta kunna vara objekt.

Vid sin kritik av vissa punkter i Boströms system tar Borelius ej hänsyn till att Boström skiljer emellan en förnimmelses innehåll och dess föremål.[1]

## 16. Friheten får ej vara människan meddelad av någon annan.

»Ifråga om den *mänskliga viljans frihet* stod King på samma ståndpunkt som Cartesius: *människan har en af Gud meddelad relativ frihet.*»[2] Denna teori kritiseras av Boström. »Hvad *människans frihet* beträffar, så anmärkes, att en *meddelad frihet* icke är någon frihet.[3]

## 17. Det ges en mångfald eviga ursprungliga väsen.

Flera olika problem kunna sägas betinga Boströms antagande av att det ges en mångfald eviga ursprungliga väsen. Vi nöja oss här med att ange en tankeväg, som leder till denna teori.

Människan, som äger fri vilja, är i tiden. Hon väljer självständigt emellan det onda och det goda. Hur kan människan i tiden äga så stor självständighet, då ju allt tidligt är betingat? Boström lär, att varje människa existerar i en evig livsform.

Vidare: Friheten får ej vara människan meddelad av någon annan. Hur kan människan äga frihet? Jo, hon existerar i en självständig livsform, som är lika ursprunglig som Gud.

## 18. De ursprungliga väsendena bilda ett system.

Det ges en mångfald ursprungliga väsen, som äro självständiga.

Nu förkastar Boström dualism och pluralism. Han söker därför förena alla de ursprungliga, verkligt självständiga väsendena till en enda princip, till ett enda system.

Gud är ju ej ren enhet, ty en dylik är något relativt. Gud är enhet i mångfald. Han är självmedvetande, d. v. s. förnimmande.

Boström antar så, att de ursprungliga väsendena, som ej äro Gud, äro hans bestämningar, förnimmelser.[4]

---

[1] Kritik öfver den Boströmska filosofien. Första häftet. Stockholm 1859, s. 16—18.

[2] BKE. 27—28.

[3] BKE. 28.

[4] B. II, 270.

Allt är bestämning hos självmedvetandet och självmedvetandet är bestämning hos allt. Men de realiteter, som äga gemensam bestämning, stå i relation till varandra. De ursprungliga väsendena, som äro självständiga och som således äga självmedvetandet i egentlig mening till bestämning, bilda ett system.

I Prop:s 41. § säger Boström om de ursprungliga väsendena: »Men alla absolut lefvande, sjelfmedvetande väsenden måste omslutas af det för dem alla gemensamma lifvet och genom detta ytterst utgöra ett enda system, ett enda lefvande, sjelfmedvetande väsende, gudomligheten, liksom ock t. ex. alla de geometriska figurerna genom det för dem alla gemensamma rummet ytterst utgöra ett enda system af rumsbestämningar, nemligen geometrien.»

Gud är absolut, ej relativ. Därför ges det intet självständigt (självmedvetande), till vilket han kan stå i relation. Han innehåller i sig allt sannt och egentligt (d. v. s. ursprungligt) varande.[1]

## 19. Om de ursprungliga väsendenas bestämningar.

Vart och ett av de ursprungliga väsendena äger bestämningar. Ett väsen är ju vad det är genom sina bestämningar. Men ett självständigt väsen måste äga bestämningar, som äro lika självständiga som detsamma självt. Men jämte de ursprungliga väsendena ges det intet, som är verkligt självständigt.

Boström antar nu, att de ursprungliga väsendena äro varandras bestämningar. Nu måste två skilda väsen äga olika bestämningar. Boström skiljer också emellan positiva och negativa bestämningar.

Så säges, att de ursprungliga väsendena äro högre och lägre.

Det lägsta väsendet äger endast sig självt till positiv bestämning. (Den positiva bestämningen kan bejakas om det väsen, vilkets bestämning den är.) Det näst lägsta väsendet äger det lägsta och sig självt till positiva bestämningar. Gud, det högsta väsendet, äger alla de ursprungliga väsendena till positiva bestämningar.

De ursprungliga väsen, som ej kunna affirmeras om ett visst ursprungligt väsen och som således äro högre än detta och äga detta i sig såsom positiv bestämning, kallas ifrågavarande väsens negativa bestämningar.[2] Ett väsens negativa bestämningar kunna ej bejakas om detsamma. Det *är* ej dessa bestämningar.

---

[3] B. II, 263.

[4] B. II, 273—274, BKE. 48—49.

Emedan Gud är absolut, kunna inga verkligt negativa omdömen fällas om honom. Nu måste man emellertid antaga, att Gud ej är rumlig och tidlig. Men rum och tid sägas vara endast negationer. Nekandet av rum och tid om Gud är intet verkligt negativt omdöme.[1]

Det, som ett väsen är utöver sina bestämningar, är endast det självt.[2]

Då ett lägre, som ingår i ett högre, kan affirmeras om detta högre, så betyder detta naturligtvis ej, att dessa två väsen äro identiska.

Emmelin har i en punkt missuppfattat Boström. Han anser, att Boström lär, att de högre idéerna innehålla i sig de lägre såsom sina positiva bestämningar och att de lägre äga de högre såsom sina negativa bestämningar. Ändligheten beror på ägandet av negativa bestämningar. Den högsta idéen äger nu endast positiva bestämningar. Den är då oändlig. Men å andra sidan är den ej Gud. Den är ett moment i Gud. Boström säges därför endast postulera en skillnad emellan Gud och den högsta idéen, en skillnad, som han ej kan klargöra.

»Eftersom nu den högsta idén endast har positiva bestämningar och den metafysiska ändligheten berodde på negativa bestämningar, måste den högsta idén vara metafysiskt oändlig. Å andra sidan skall den dock blott vara idé eller moment, ej det absoluta, enheten eller gudomligheten. Här slutar den boströmska filosofiens begriplighet. *Någon skillnad mellan gudomligheten och den högsta idén kan icke klargöras, endast postuleras.*

Om det medgifves, att den högsta idén, såsom endast positivt bestämd, är gudomligheten, enheten, så blir ju den förutvarande näst högsta idén nu högsta idé. Och så ha vi samma svårigheter kvar. På detta sätt kan hela serien genomlöpas, till dess vi komma ända ned till den lägsta idén och måste sätta likhetstecken mellan denna och gudomligheten och sålunda hamna i *abstrakt monism*, då ju den lägsta idén icke har några positiva bestämningar annat än tautologiska och för öfrigt ett ju blifvit allt.»[3]

Emmelins resonement är felaktigt.

Boström anser, att vart och ett av de väsen, som ingå i Gud såsom hans idéer och bestämningar och som ej sammanfalla med Gud själv, äger Gud till negativ bestämning. Boström anger således en skillnad emellan Gud och den högsta idén. Den högsta idén är ej oändlig, ty den äger negativ bestämning, Gud själv.

För att två realiteter skola kunna stå i samband med varandra,

[1] B. II, 275.

[2] B. III, 514.

[3] Enhets- och mångfaldsproblemet inom metafysiken. Lund 1905, s. 79—80.

måste de äga något gemensamt. Sambandet emellan Guds idéer utgöres enligt det sagda av Guds förnimmelser själva. »För öfrigt grundar sig sjelfva satsens giltighet på den redan . . . bevista sanningen, att inom den ursprungliga, rent andliga verlden ingenting annat kan finnas än rent förnuftiga, personliga, och concreta väsenden, och att alla dessa såsom varande momenter af ett system nödvändigt måste hafva ett samband eller ett förhållande till hvarandra, hvilket icke är möjligt utan att de hafva någonting med hvarandra gemensamt. Tänker man sig nu hvilka tvenne sådana väsenden som helst, så kan det gemensamma för bägge ej vara ett tredje väsen, emedan detta är stridande mot förutsättningen, enligt hvilken de äro blott tvenne; följaktligen måste nödvändigt ettdera ibland dem vara gemensamma och detta då äfven ingå såsom positiv bestämning i det andra, hvilket således är det högre och innehållsrikare.»[1]

## 20. Intet är för en annan, om det ej först är något i och för sig.

Boström anser, att ingenting är för en annan, om det ej först (i begreppet) är något i och för sig självt, d. v. s. är självmedvetande och självständigt. Ty det, som är rent ingenting i och för sig självt, kan ej stå i förhållande till något annat. Men för att A skall kunna tänkas såsom B:s bestämning, måste A stå i förhållande till B. Därför äro Guds bestämningar självmedvetande och självständiga väsen likaväl som han. Detta är ett villkor för att de skola kunna vara hans bestämningar.[2]

I stridsskriften mot Borelius säger Boström: »Såvida en idee är i och för Gud, är den en förnimmelse — förstås af ett lefvande och förnuftigt väsende; men såvida en gudomlig idee är i och för sig sjelf, är den icke en idee — en förnimmelse, utan ett lefvande eller sjelfmedvetande och förnimmande väsende, och endast hennes bestämningar äro och kunna då kallas hennes förnimmelser.»[3]

Boström menar här: såsom Guds förnimmelse är det ursprungliga väsendet ej självständigt.

## 21. Tankar om Guds förnimmande.

Boström säger, att intet annat än förnimmelser kan finnas i Gud. »De äro å ena sidan Hans förnimmelser eller ideer, ty någonting annat kan ej finnas i det absoluta Förnuftet.»[4]

---

[1] B. II. 273—274. [2] B. II. 270—271. [3] B. III, 231. [4] B. I, 398.

Gud är ett fullkomligt förnimmande väsen.

Som vi sett, hänvisar den ofullkomliga förnimmelsen på en fullkomlig förnimmelse. Det ofullkomligt förnimmande väsendet hänvisar på ett fullkomligt förnimmande.

Gud är absolut, han hänvisar ej på något utom sig varande, han är fullkomligt förnimmande. Endast Gud förnimmer fullkomligt. »Men endast det oändliga förnuftet eller Gud kan förnimma sig sjelf och derigenom allt annat absolut klart och sant; alla andra måste förnimma sig sjelfve och derigenom allt annat mer eller mindre dunkelt och oredigt och sålunda i det afseendet relativt ofullkomligt.»[1]

Denna tanke kan förklaras på följande sätt. Ett väsen är vad det är genom sina bestämningar. En förnimmelse hos ett väsen är en bestämning hos detta.

Ägde två väsen samma förnimmelser, så ägde de samma bestämningar och voro ej två — utan ett väsen. (Under detta resonemang ligger ej enbart tanken, att en förnimmelse hos ett väsen är en bestämning hos detta, utan även tanken, att en bestämning hos ett väsen är en förnimmelse hos detta.)

». . . då nu ingen förnimmelse kan finnas utan en förnimmande, så måste för hvarje väsen, som har ofullkomliga förnimmelser, förutsättas ett väsen, hvars klara eller fullkomliga förnimmelser just äro hvad som för det andra är ofullkomligt. Men alldeles detsamma gäller om det sistnämnda väsendet: i fall det har *någon* ofullkomlig förnimmelse, förutsätter det i sin ordning ett annat, hos hvilken den är klar; och på detta sätt måste vi alltså fortgå, till dess vi komma till ett väsen, hvars alla förnimmelser utan undantag äro klara. . . . Mer än *ett* sådant väsen kan ej finnas, ty då intet finnes, som ej af detta väsen förnimmes eller hos det utgör positiv bestämning, utom det ofullkomliga, så skulle två fullkomliga väsen vara absolut lika, d. v. s. detsamma: »Gud» är nomen proprium, ej apellativum.»[2]

Allt är i allt. Gud är fullkomligt förnimmande. Då han förnimmer ett ursprungligt väsende, så förnimmer han alla andra av de ursprungliga väsendena såsom dess — antingen negativa eller positiva — bestämningar.

»För Gud äro alla väsenden hans fullkomliga förnimmelser, hans ideer eller begrepp, och för honom äro de även alla fullkomligt bestämda

---

[1] B. II, 277.
[2] BRR. 36.

genom varandra, och sålunda absolut individuella eller concreta. Han kan icke tänka något enda ibland dem såsom isolerat från något av de övriga och sig sjelf, eller tänka dem blott med vissa af deras bestämningar, såsom t. ex. vi menniskor nödgas göra. Han måste tänka dem i hela deras bestämdhet eller i alla deras förhållanden till de öfriga och till sig sjelf, och han måste följaktligen i vart och ett tänka ej blott sig sjelf, utan även alla de övriga såsom dess bestämningar. För honom är derföre ingenting utom eller efter vartannat och ingenting frånvarande ifrån det öfriga. Allt är för honom i allt, och all söndring, all isolering — all tid och allt rum äro från honom fullkomligt uteslutna.»[1]

(Allt är ett flytande begrepp hos Boström. I vissa tankegångar kan man spåra den tanken, att »allt» är det självständiga. I andra åter betyder »allt» både det självständiga och det osjälvständiga. Förbindelsen mellan dessa tankar bildas av teorien om att det osjälvständiga är det självständiga, fattat på ett ofullkomligt sätt.)

De ursprungliga ändliga väsendena (d. v. s. de väsen, som ej äro Gud) äro momenter i honom. På grund av detta stå de i sådant förhållande till varandra, att intet av dem kan förnimma sig själv utan att därvid förnimma alla de övriga såsom sina positiva eller negativa bestämningar.[2]

Då Gud och hans idéer ej kunna förnimmas med absolut klarhet av det ändligt förnimmande väsendet, så blir detta ändliga väsens förnimmelsevärld motsatt den värld, som är i och för Gud. Den absoluta världen framträder för det ändligt förnimmande väsendet såsom en relativ värld. Denna relativa sinnliga värld säges vara enhet av motsatta, såväl i det hela, som i varje dess del och dels del i oändlighet. Den är resultatet av två motsatta faktorers samverkan. Den positiva faktorn i denna samverkan är den ursprungliga ideella världen, Guds värld. Den negativa faktorn är väsendets ofullkomliga förnimmelseförmåga. Dessa bägge faktorer röja sig överallt i den relativa världen. Den relativa världens attribut äro desamma som det absolutas, men behäftade mer eller mindre med sin negation. Den absoluta röjer sig dock alltid i någon mån i den relativa. Men den framträder ej i den relativa världen såsom den verkligen är.[3] I den här behandlade tankegången fattas Gud såsom objekt för alla ursprungliga väsen. Då dessa väsen ej kunna fatta detta objekt så som det i verkligheten är, så äro de ofullkomligt förnimmande.

Guds förnimmelser äro samstämmiga. »Deri ligger då, att filoso-

[1] B. II, 275—276.
[2] B. II, 275—276.
[3] B. II, 276—281.

fien i och för sig . . . är ett *system* och det *oändliga* systemet: finnas klara begrepp, så måste de hava något gemensamt, nemligen ytterst det, att de äro modi af sjelfmedvetande och i detta hafva sin enhet, och då så är händelsen, måste de med hvarandra harmoniera, ty i annat fall voro de icke tankar, enligt principium contradictionis.»[1]

Nu är filosofien i och för sig identisk med Gud.[2] Guds förnimmelser äro således samstämmiga.

Gud förnimmer allt. ». . . det absoluta förnimmande väsendet — som naturligen, så som sådant, förnimmer allt utan undantag, —»[3] Han förnimmer då även de ofullkomliga förnimmelser, som ägas av de ofullkomligt förnimmande väsendena, men han förnimmer dessa icke såsom sina bestämningar, d. v. s. bestämningar hos sitt självmedvetande utan såsom bestämningar hos de ändligt förnimmande väsendenas självmedvetande.[4]

Då Gud förnimmer de ofullkomliga väsendenas förnimmelser, så förnimmer han dem såsom de äro — såsom de ofullkomligt förnimmande väsendenas ofullkomliga förnimmelser, i vilka det absoluta framträder på ett ofullkomligt sätt. Gud kan därför sägas vara ett fullkomligt förnimmande väsen, fastän han fattar ofullkomliga förnimmelser.

Tanken att Gud är det enda objektet kan möjligen förklaras ur flera olika synpunkter. Bäst sker en dylik förklaring kanhända på följande sätt. Hos Boström förefinns en tendens att fatta det osjälvständiga såsom en ofullkomlig form av det självständiga. Nu förnimmes allt. Det, som i den ofullkomliga förnimmelsen förnimmes på ett ofullkomligt sätt, förnimmes i den fullkomliga på ett fullkomligt. Det relativa är det absoluta, fattat på ett ofullkomligt sätt. Objektet är det, som i en förnimmelse förnimmes. Det absoluta förnimmes då i varje förnimmelse.

De ursprungliga väsendena, som förnimmas av Gud och som ingå i honom ungefär som talen ingå i ett antaget högsta tal, kunna affirmeras om Gud.

»Vi hafva redan förut (sid. 34) utfört detta i och med ett exempel eller en hypotes: om två idéer o. s. v. — hvarvid vi kunna fortgå ända till dess vi komma till det absoluta förnuftet, som har allt om sig jakadt eller: har alla idéer till sina positiva bestämningar d. ä. idéernas system.

---

[1] BRR. 7.
[2] B. II, 246.
[3] BRR. 30. Se även s. 7.
[4] BRR. 7.

Men detta betyder hvarken att Gudomligheten är identisk med alla idéerna eller väsendena, d. v. s. är blott deras summa, icke heller att han om sig har jakade fenomenerna, de sinliga tingen såsom sådana, hvilka tvärtom om honom äro att neka. Dessa sålunda till Gudomligheten hörande negationer äro nemligen negationer af negationer, d. v. s. i verkligheten ock positiva bestämningar. Så t. ex. om vi säga, att Gudomligheten är menniskan, så betyder detta lika litet, att han vore identisk med henne, som att hon, sådan hon är i sin sinliga tillvaro, vore en bestämning hos honom, utan detta gäller om hennes idé eller urbild.»[1]

I detta antagande framträder tanken: Man är det, som man förnimmer.

Gud förnimmer fenomenen. Men dessa kunna ej affirmeras om honom. Boström säger också, att Gud ej förnimmer dem såsom sina bestämningar utan såsom bestämningar hos de ändliga väsendenas självmedvetande. Under detta antagande ligger säkert tanken: Det, som är bestämning hos ett väsen, kan affirmeras om detta. (Sammanställ denna tanke med teorien, att det, som förnimmes av ett väsen, är bestämning hos detta väsens självmedvetande.) Men fenomenen kunna ej affirmeras om Gud. Man kan således förnimma något utan att vara detta, som man förnimmer.

Boström erkänner också öppet, att Gud kan förnimma verksamt och föränderligt utan att hans tankar om dessa ting själva äro verksamma och föränderliga.[2]

Endast Gud förnimmer fullkomligt. Endast Gud äger alla ursprungliga väsen till positiva bestämningar. Boström själv sätter dessa båda tankar i förbindelse med varandra.

Under denna förbindelse ligger säkert tanken: Man är det, som man förnimmer. De ursprungliga väsenden, som äro lägre än Gud, äro ej Gud. De förnimma då icke honom fullkomligt. Endast Gud är Gud. Endast han är fullkomligt förnimmande.

Boström säger ju, att ett ursprungligt väsen kan betraktas blott och bart inom sig självt. Såsom sådant äger det endast all sin positiva bestämdhet. När det betraktas på detta sätt »blott inom sig sjelf och utan förhållande till något annat», så fattas det såsom varande det högsta och enda väsendet. Men detta är fullkomligt förnimmande.[3] Således: det man är, det kan man förnimma fullkomligt, men det man

[1] BRR. 71. Se också B. II, 272—273.

[2] B. III, 532.

[3] B. II, 272—273.

icke är, det kan man icke förnimma fullkomligt. Under dessa teorier ligger tanken: Man är det, som man förnimmer.

## 22. Om filosofien och dess uppgift.

Gud är enhet av åtskilda. Han är dock icke enhet av motsatta. Med motsatta förstår Boström »sådana, som rent negera eller upphäfva hvarandra och detta i samma afseende, så att det enas position är den andras negation, och tvertom».[1]

Enhet av motsatta är motsägelse. Det ser även ut, som om Boström menade, att motsägelsen är enhet av motsatta.[2] Nu anser Boström, att det ändligt förnimmande väsendet är enhet av motsatta.

Förnuftet är motsägelsefritt. »Fenomenet *är* i sitt vara motsägelse, och det är just denna dess strid mot det motsägelselösa förnuftet, som drifver menniskan till att filosofera.»[3]

Förnuftet fordrar, att det absoluta skall vara motsägelsefritt. Det kan därför ej stanna vid den sinnliga världen. Det förklarar denna värld vara relativ och söker en högre princip, som är harmonisk och samstämmig och förklarar sedan ur denna princip den relativa världen.

Filosofien skall förklara den relativa världen, som är motsägande. Förnuftet är motsägelsefritt. Boström säger också, att problemet för all filosofi är att vinna harmoni med sitt förnuft.[4]

Det säges också, att filosofiens huvudproblem är att förklara förhållandet emellan det absoluta och det relativa. »Med den sålunda till medvetande bragta skilnaden mellan väsende och fenomen hade filosofiens egentliga problem framträdt: att förklara förhållandet mellan det relativt och absolut varande.»[5]

Nu är filosofien även den högsta vetenskapen. De övriga vetenskaperna antaga sina principer. Filosofien är vetenskapen om dessa principer. Den är den högsta vetenskapen. Den innehåller de övriga vetenskaperna i sig, den är grund till dessa. Den är det, varpå dessa vila.[6]

Det högsta vetandet, som ges, är Guds allvetande. Boström förklarar också, att filosofien i och för sig är Guds vetande. Från denna

---

[1] B. III, 221.

[2] B. III, 222. »Kort sagdt, enhet af motsatta är just hvad vi kalle motsägelse, och denna åter detsamma som orimlighet».

[3] BRR. 79.

[4] BRR. 81.

[5] BRR. 83.

[6] BRR. 4—5.

filosofi skiljer han filosofien i och för människan. Denna är filosofien i och för sig, såsom denna framträder för den ofullkomligt förnimmande människan. På grund av människans ofullkomliga uppfattningsförmåga är filosofien i och för människan behäftad med negationer och ofullkomligheter, som ej tillkomma filosofien i och för sig.

Filosofien i och för sig äger — såsom Guds allvetande — naturligtvis ingen uppgift.

Tanken, att det förnimmande väsendet endast förnimmer det, som kan affirmeras om detsamma, kombineras med antagandet, att allt är i allt och att man därför måste förnimma alla ursprungliga väsen för att kunna förnimma ett enda fullkomligt. Endast Gud blir fullkomligt förnimmande. Så säges det sinnliga utgöras av de ofullkomligt förnimmande väsendenas förnimmelser. På det sättet vinnes en förklaring av det ändligas existens.

Boström sätter sitt system i tämligen skarp motsättning mot Hegels. I stridsskriften mot Borelius yttrar han sig på följande sätt: ». . . Kant är vederlagd genom Fichte, och Fichte genom Schelling, och Schelling genom Hegel — vederlagd nemligen i den mening, i hvilken en verklig philosoph kan vederläggas, d. v. s. genom framställandet af en högre och riktigare verldsåsigt. Och sjelf anser sig Professor Boström hafva på sådant sätt vederlagt Hegel, . . .»[1]

Hegel lär, att allt är motsägande.[2] Nu har Hegels begrepp om motsägelsen tolkats på olika sätt. Emellertid hävdar Phalén med bestämdhet, att Hegel med motsägelse menar logisk motsägelse, bejakandet och förnekandet av ett och samma begrepp om ett och detsamma.[3]

Boström anser, att den högsta principen är motsägelsefri. Den är rent förnuftig. Den fenomenella världen åter är motsägande. Han menar på följande sätt. Den fenomenella världen utgöres av det ofullkomligt förnimmande väsendets förnimmelser. Det, som ett väsen förnimmer, kan affirmeras om detta. I det ofullkomligt förnimmande väsendets förnimmelser framträder förnuftet. Ifrågavarande väsen är således förnuftigt. Men på grund av att det är ändligt, förnimmer det även sinnligt. Det sinnliga är icke förnuftigt. Ifrågavarande väsen är icke förnuftigt.[4]

Boström säger också, att det fenomenella blir ren motsägelse, om det fattas såsom det absoluta. Därmed menar han: Det fenomenella

---

[1] B. III, 205.

[2] Wissenschaft der Logik. Erster Band, Zweytes Buch. Nürnberg 1813, s. 77.

[3] Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. Uppsala 1912, s. 166—183.

[4] BRR. 79. B. II, 278—280.

är relativt. Antages det vara absolut, så uppstår motsägelse. Fattas det åter såsom relativt, så förefinnes ingen motsägelse. Det är då uppfattat så som det är. Boström säger: »Först när det» (förnuftet) »har insett att detta» (det motsägande) »är någonting relativt och secundairt, först när det har kunnat förklara det ur det motsägelselösa, först då kan det finna sig tillfredsställdt och låta det gälla för hvad det är. Motsägelsen är då löst för förnuftet, ehuru den qvarstår såsom förut inom sinnligheten.»[1] Boström menar: Objektet är det absoluta. Fattar man endast det sinnliga, ja, då fattar man detta såsom det absoluta och motsägelse uppstår. Fattar man åter förnuftet såsom det absoluta och inser, att det sinnliga är relativt, att det endast är ofullkomlig uppfattning av det förnuftiga, då förefinns ingen motsägelse.[2]

## 23. Om de ursprungliga väsendenas självständighet.

Självmedvetandet i Guds bestämningar är Guds självmedvetande. Och det är ju i självmedvetandet, som självständigheten ligger. Gud är också sina bestämningars väsenhet och substans. »Såvida idéerna hänföras till Gudomligheten, d. v. s. tänkas af honom eller äro hans idéer, är det ock endast han, som i och af dem är sjelfmedvetande och utgör deras eviga väsenhet och substans.»[3]

Förut har visats, att Boström säger, att det ursprungliga väsendet ej är självständigt såsom Guds förnimmelse. Och denna tanke kan nu lätt förklaras. Självmedvetandet i Guds förnimmelse är Guds eget. Där Gud är självständig, där är ej ett annat väsen självständigt. Det ursprungliga väsendet kan då ej — såsom Guds förnimmelse — vara självständigt.

I Prop. 44 § förklaras, att ett lägre väsens ingående i ett högre ej upphäver dess självständighet, då det är självmedvetande och självmedvetandet alltid innebär självständighet. »De ursprungliga, rent andliga (förnuftiga) väsendena bilda liksom en serie af lägre och högre, af hvilka de förra alltid äro upptagna uti de senare på ungefär samma sätt, som de lägre talen äro upptagna i de högre. Dock förstås att, då det är fråga om qvalitativa väsenden, man icke såsom vid talen får tänka på någon blott addition eller summering. Äfven bör noga märkas, att det lägres ingående i det högre icke upphäfver dess egen sjelf-

[1] B. III, 222.
[2] BRR. 79.
[3] BRR. 74.

ständighet, då det är lefvande eller sjelfmedvetande, och då lifvet alltid innebär sjelfmagt och sjelfständighet.»[1]

Såsom ingående i Gud äro de lägre väsendena hans förnimmelser, I Guds förnimmelser är självmedvetandet Guds självmedvetande. Gud är således självständig i sina förnimmelser. Men i det sist givna citatet förklaras, att de ändliga ursprungliga väsendena alltid äro upptagna i Gud och att de ändå äro självständiga, enär de äro självmedvetande. Boström menar, att där Gud är självständig, även ett annat väsen kan vara självständigt.

Boström säger, att intet annat än förnimmelser kunna finnas i Gud. »Också är menniskan derföre sjelfständig i den mon hon lefver i Gud — i det egentliga väsendet eller förnuftet; men osjelfständig i den mon hon lefver endast i sinneverlden — i det oegentliga väsendet eller phaenomenet.» Här framträder tanken: Där Gud är självständig, där kan även ett annat väsen vara självständigt. Och orsaken till att Boström fattar människan såsom självständig i Gud är den, att Gud — för att vara självständig — endast äger självständiga bestämningar. »Hos Gudomligheten kan nemligen ingenting finnas, som icke är lefvande eller sjelfmedvetande och sjelfständigt.»[2]

I Phil. säger Boström, att ursprungligen ges det ej något annat än Gud och hans eviga bestämningar eller perceptioner. I Guds förnimmelser äro förnimmelsen och det förnumna identiska. Såsom fattade av Gud äga de ursprungliga väsendena Guds allmänna attribut. »Ursprungligen eller omedelbart i och för Gud finnes således intet annat än rent förnuftiga väsenden, hvilka alla, fattade i sin absoluta sanning och fullkomlighet, såsom de fattas i och af den allvetande, ega förnuftets ofvanför angifna allmänna attributer (jfr 23 och 18—21).» Till dessa attribut hör självständigheten. »18. Till *formen* betraktad, har gudomligheten det allmänna attributet *oändlighet*, hvilken, närmare bestämd, är: A) yttre oändlighet eller *absoluthet*, d. v. s. a) sjelfständighet . . .»[3]

Såsom fattade av Gud äro de ursprungliga väsendena självständiga. Där Gud är självständig, där kan även ett annat väsen vara självständigt.

I Prop:s 42. § säger Boström — som vi redan sett — att Guds bestämningar äro absolut självständiga, självmedvetande och systematiska. Vore de ej det så, vore Gud själv ej absolut självständig, självmedvetande och systematisk.

---

[1] B. II, 274—275.
[2] B. I, 398.
[3] B. II, 486—487.

Guds bestämningar äro Guds förnimmelser. Där Gud är självständig, där kan även ett annat väsen vara självständigt. Vidare: Man är det, som man förnimmer.

Keijser söker att fatta Boströms tankegång såsom motsägelsefri. Detta lyckas naturligtvis icke. Vi lämna ett exempel.

Först anför Keijser ett ovan givet ur stridsskriften mot Borelius taget citat, i vilket Boström säger, att såvida en idé är i och för Gud är den en förnimmelse av ett levande väsen, men såvida en idé är i och för sig själv är den icke en idé, en förnimmelse, utan ett självmedvetande väsen och endast hennes förnimmelser kunna då kallas hennes förnimmelser.

Vidare anser Keijser, att Boström antar, att Guds förnimmelse fullständigt måste sammanfalla med sitt objekt.

Dessa båda tankar, som motsäga varandra, söker Keijser förena på följande sätt: »Är idéen (t. ex. en viss människoidé) Guds förnimmelse af denna idé såsom *detta* förnimmande väsende, så måste denna idé *just såsom förnimmande väsende* ingå uti Guds förnimmande eller m. a. o. Guds förnimmelse av densamma vara Guds eget förnimmande af idéen, på samma gång som den är (*uti Gud*) idéens eget förnimmande af sitt förnimmande. — Men då är väl ingen skillnad mellan dessa båda? Jo, visst. Skillnaden är *den*, att idéen, som är »ofullkomligt klart» förnimmande, icke med *fullständig* klarhet förnimmer vare sig Guds eller sitt eget väsende, under det att Gud, som naturligtvis förnimmer bådas väsende fullkomligt klart, förnimmer äfven nämnda *brist* hos idéen, . . .»[1] Men enligt en dylik uppfattning blir just idéen såsom förnimmelse förnimmande väsen. Men det är just en dylik uppfattning, som Boström förkastar.

## 24. Analys av vissa uttalanden om de ursprungliga väsendena.

Grundtanken i Boströms idélära är följande.

Vart och ett av de ursprungliga väsendena är ett särskilt väsen.

Två skilda väsen kunna ej äga samma bestämdhet.

Varje ursprungligt väsen kan betraktas inom sig självt. Betraktat på detta sätt äger det blott sin positiva bestämdhet. »De rent förnuftiga väsendena kunna betraktas på tvenne sätt: 1) blott och bart inom sig sjelfve, i hvilket fall hvart och ett, utom det lägsta, bestämmes af alla de lägre positivt eller har alla de mindre innehållsrika uti sig, så att

[1] BKR. IV, 95—96.

det utan dem ej kan tänkas såsom detta eller vara hvad det är; 2) tillika inom de högre och det högsta, i hvilket fall hvart och ett lägre sjelft innehålles såsom en positiv bestämning i alla dessa och har dem alla till sina negativa bestämningar.»[1]

Det ursprungliga väsendet ingår såsom rent självmedvetande i Gud.

Gud är fullkomligt förnimmande. Han förnimmer varje ursprungligt väsen med alla dess bestämningar.

Allt är bestämning hos allt. För att förnimma ett ursprungligt väsen måste man förnimma alla de andra. Därför äga alla andra väsen än Gud en fenomenvärld för sig.

Denna grundtanke återfinnes i såväl Edfeldts som Nyblaei framställningar av Boströms idélära.

Edfeldt anser, att det ej kan ges två eller flera väsen, som hava samma materiella fullkomlighet eller innehåll. Väsen, som hava samma innehåll eller positiva bestämningar, sammanfalla till ett och samma väsen.[2]

Varje ursprungligt väsen kan betraktas inom sig självt. Betraktat på detta sätt äger det blott sin positiva bestämdhet.

»De absoluta väsendena kunna betraktas från tvenne synpunkter, nemligen dels formaliter och dels materialiter. Att de absoluta väsendena betraktas formaliter innebär, att de betraktas endast inom sig sjelfva. De hafva nu samma formela fullkomligheter, som Gud; de äro lefvande, sjelfmedvetande och förnuftiga utan hvarje inskränkning och motsats samt äro endast positivt bestämda. Och detsamma, som de absoluta väsendena äro, när de betraktas endast inom sig sjelfva, äro de äfven i och för Gud, emedan hans förnimmande af dem är fullkomligt, så att han förnimmer dem så, som de äro i sin sanning.»[3]

Det ursprungliga väsendet ingår såsom rent självmedvetande i Gud.[4]

Om ändligheten yttrar Edfeldt sig på följande sätt: »Ändligt är hvarje väsen utom Gud derigenom, att det, för att förnimma sig sjelft och sitt innehåll, sina positiva bestämningar, måste fatta och förnimma sig i alla sina förhållanden till de högre väsenden, af hvilka det negativt bestämmes och hvilka utgöra en innehållsrik mångfald, som det icke har magt att förnimma *så*, som den i sig sjelf är . . . Detta vill med

---

[1] B. II, 273.

[2] Om den Boströmska filosofien, Upsala 1884, s. 17, 23. 57. Om Boströms ideelära, Upsala 1884, s. 13, 25.

[3] B. I, 21—22.

[4] B. I, 21.

andra ord säga, att, om t. ex. menniskoanden endast hade att förnimma sig sjelf och de väsenden, som han innehåller, när han betraktas endast inom sig sjelf, eller sina positiva bestämningar, så att utom detta ingenting kunde vara och förnimmas, han vore absolut förnimmande. Det funnes då ingenting, som inskränkte, hämmade eller negerade hans uppfattning.»[1]

Ett ursprungligt väsen är ändligt därigenom, att det för att förnimma sin positiva bestämdhet även måste förnimma sig i alla sina förhållanden till sina negativa bestämningar.

Betraktat inom sig självt äger det ursprungliga väsendet endast sin positiva bestämdhet.

Betraktat på detta sätt är det således icke ändligt.

Och så som det är — betraktat inom sig självt — är det även i och för Gud.[2]

Edfeldt säger också, att i Gud äro de urspungliga väsendena absoluta.[3]

Gud är absolut, emedan hans bestämningar äro absoluta väsen.[4]

Gud är fullkomligt förnimmande. Han förnimmer varje ursprungligt väsen med alla dess bestämningar.[5]

Allt är bestämning hos allt. För att förnimma ett ursprungligt väsen måste man förnimma alla de andra. Därför få alla andra väsen än Gud en fenomenvärld för sig.[6]

Nyblaeus kritiserar Edfeldt på följande sätt: För att två väsen skola kunna skiljas från varandra måste de äga olika bestämdhet. Men enligt Edfeldt ges det en mångfald absoluta väsen. Det ena absoluta väsendets bestämdhet kan ej skiljas från det andras. Alla absoluta väsen sammanfalla. Som en konsekvens av denna tanke blir Gud en tom abstrakt enhet utan all mångfald av bestämningar.[7]

Edfeldt menar icke, att alla ursprungliga väsen äga samma bestämdhet.

Nyblaeus anser, att två väsen ej kunna äga samma bestämdhet utan att sammanfalla.[8]

---

[1] B I, 3.

[2] Se utom ovan givet citat: Om den Boströmska filosofien, s. 44.

[3] B. I, 3. 49, 50, 59. Om den Boströmska filosofien, s. 10. Om Boströms ideelära, 6.

[4] B. I, 82—83.

[5] B. I, 82—83.

[6] B. I, 4.

[7] Tvänne uppsatser om den Boströmska filosofien. Lund 1885, s. 22—23, 62.

[8] a. a., 22, 64—65.

Varje ursprungligt väsen kan betraktas inom sig självt. Betraktat på detta sätt äger det blott sin positiva bestämdhet.[1]

Det ursprungliga väsendet ingår såsom rent självmedvetande i Gud.[2]

Gud är fullkomligt förnimmande. Han förnimmer varje ursprungligt väsen med alla dess bestämningar.[3]

Allt är bestämning hos allt. För att förnimma ett ursprungligt väsen måste man förnimma alla de andra. Därför få alla andra väsen än Gud en fenomenvärld för sig.[4]

Edfeldt kritiserar Nyblaeus på följande sätt: Nyblaeus lär, att det endast ges ett oändligt väsen. Alla andra äro ändliga. De äro då sinnliga. Ty ändlighet och sinnlighet äro identiska begrepp.[5]

Något dylikt har Nyblaeus aldrig menat.

Vi analysera så några uttalanden, i vilka tankarna, att det ges ett absolut vara och att varje väsen äger sin säregna bestämdhet, framträda.

I BRR säger Boström: »Såvidt hvarje idé fattas såsom moment i Gudomligheten, d. ä. hans sjelfmedvetande i en viss bestämdhet, har hvardera samma karakter af oändlighet, som han sjelf, han ser i hvar idé alla öfriga, emedan han ser hvarderas förhållande till alla de öfriga, och hvardera har följaktligen samma allmänna bestämdhet, samma attributer, som Gudomligheten. Detta gäller nu om idéerna, när vi betrakta dem i allmänhet, de äro lika hvarandra och Gudomligheten, hvilket emellertid ej hindrar, att, å andra sidan, hvar och en idé, betraktad för sig, har en närmare bestämdhet, genom hvilken den skiljer sig från de andra och det absoluta förnuftet. »Så förklaras att varje idé är skild från alla de andra och från Gud. Hvarje idé äger alla de andra till bestämningar — positiva och negativa. Såsom tänkta av Gud äro »enligt hvad redan blifvit sagdt» alla idéer absolut fullkomliga — fullt klara och tydliga — och sålunda alla lika. Då man ser på hvar och en »för sig eller utom systemet och i dess speciela bestämdhet» kan idén vara mer eller mindre fullkomlig, hava ett större eller mindre positivt innehåll (i och för Gudomligheten).[6]

---

[1] a. a. 63.
[2] a. a., 20, 28.
[3] a. a. 68, 69.
[4] a. a. 20—21, 67—68.
[5] Om den Boströmska filosofien. 26—28.
[6] BRR. 70—71.

Gud är absolut och således fullkomligt förnimmande. I varje idé förnimmer han alla de övriga.

Två skilda väsens bestämningar äro aldrig lika.

Boström söker att fatta Guds bestämningar som så fullkomliga som möjligt. Detta naturligtvis för att Gud skall vara absolut fullkomlig.

Emedan Gud fattar alla de övriga väsendena i varje idé, så är varje idé lika fullkomlig, lika oändlig som Gud. Varje idé äger samma allmänna bestämdhet, samma attributer som Gud själv. Såsom tänkta av Gud äro alla idéer absolut fullkomliga.

Idéerna sägas äga samma allmänna attribut som Gud, då de betraktas i allmänhet.

Då varje idé betraktas på ett visst speciellt sätt, så äger den större eller mindre positiv bestämdhet.

Gud är fullkomligt förnimmande. Boström säger också, att idén är mer eller mindre fullkomlig, äger ett större eller mindre positivt innehåll i och för Gud, då den betraktas på visst sätt.

I Phil. säger Boström om Guds förnimmelser: »Om dessa förnimmelser eller *ideer* läres först och främst, att såvida de tänkas i och af Gud, äro de likasom han sjelf absolut fullkomliga och bestämda; ty de äro då just hans eget sjelfmedvetande betraktadt i dess särskiljda bestämningar, och han förnimmer uti hvar och en bland dem alla de öfriga såsom utgörande dess innehåll eller bestämdhet, samt är följaktligen uti dem alla och hvarje ibland dem fullkomligt närvarande.» Längre fram i samma avhandling förklarar Boström: »I ett system eller en organism måste de momenter, som tillsammans utgöra dess innehåll, vara i förhållande till det hela mer eller mindre ofullkomliga och, såvida de äro lefvande eller sjelfmedvetande, äfven i samma afseende mer eller mindre ofullkomligt förnimmande.» De förhålla sig såsom högre och lägre. Det lägre har färre positiva bestämningar än det högre.[1]

Mot dessa uttalanden riktar Borelius följande kritik: Momenterna i ett system måste i förhållande till det hela vara mer eller mindre ofullkomliga. Men ideerna äro ett system, då de förnimmas av Gud. Likväl äro de såsom sådana absolut fullkomliga.[2]

Denna invändning besvarar Boström på följande sätt: Ideerna äro absolut fullkomliga »med afseende blott på sig sjelfve» men »icke i förhållande till det hela». I ett system bestämmes varje moment av alla de övriga. Varje moment äger varje annat moment och det hela till sina — positiva och negativa — bestämningar. Då Gud tänker en viss

[1] B. II, 487—488.

[2] Kritik över den Boströmska filosofien. Första häftet, 14—15.

idé, tänker han henne »i hela hennes bestämdhet eller i alla hennes förhållanden till de öfriga och till sig sjelf, och han måste följaktligen i henne tänka äfven sig sjelf och alla de öfriga ideerna såsom hennes bestämningar. På sådant sätt tänkt är hon nu absolut fullkomlig inom sig sjelf; ty någonting vidare kan omöjligen tänkas om henne, och någonting mera än detta kan hon ej vara. Hon är med andra ord absolut fullkomlig såsom idee eller tänkt, och såsom denna ideen och icke någon annan. Men detta innebär icke att hon till innehållet skall vara lika fullkomlig med hvarje annan idee, ty detta är en helt annan synpunct för hennes betraktande, än den förra. Så t. ex. kan ett corpralskap inom en fullkomlig armee ganska väl tänkas såsom i alla afseenden fullkomligt inom sig sjelf eller såsom blott corpralskap; men detta hindrar icke, att compagniet likväl kan hafva en större omfattning och magt, och i detta afseendet stå närmare arméen i det hela, hvilken i samma afseende är den fullkomligaste.»[1]

Gud förnimmer alla ursprungliga väsen i vart och ett av dem.

På grund av detta förhållande äro alla de ursprungliga väsendena absolut fullkomliga och bestämda liksom Gud själv.

Två skilda väsen äga olika bestämdhet. De ursprungliga väsendena äga större eller mindre positiv bestämdhet.

Varje ursprungligt väsen är absolut fullkomligt just såsom det väsen som det är.

I sin kuriösa skrift om Boströms filosofi säger Hultgren, att det förefaller som om antagandet av ändliga idéer i Gud skulle innebära motsägelse, »emedan hvarje guds idé måste vara i alla afseenden fullkomlig och således vara oändlig».[2] Denna tanke är icke (åtminstone icke alltid) Boströms.

I ett brev till Nyblaeus »av år 1862) skriver Boström: »Betraktas ett väsende i sin sanning och ursprunglighet — i sin idé, så har det i och för sig sj. endast positiva bestämningar (se min Propaedeutik pag. 39. 4:o), och detsamma gäller äfven såvida det fattas af Gudomligheten sjelf (ibidem 3:o; it. pag. 43 nedpå sidan); ty det positiva är lif och sjelfmedvetande, och det negativa är lifvets eller sjelfmedvetandets motsats (relative). Endast om t. ex. menniskan betraktas i sin Tillvaro för sig sjelf (ibidem p. 52.), då hon icke är hvad hon är i och för sig sjelf — i sin idé, kan hon sägas vara negativt bestämd. I sin rena idealitet innehåller hon endast de väsenden, som bestämma henne positivt; men är Gud det förnimmande subjectet, så innehåller hon *allt*, och det är

[1] B. III, 224—225.

[2] Den Boströmska filosofien och dess ryska ursprung. Stockholm 1888, s. 7—8.

först uti och genom honom och de högre väsendena, som hon får detta sitt innehåll. Om detta ämne förmår jag nu icke vidare yttra mig. Jag hänvisar dig derföre här endast till hvad jag har yttrat i skriften om Borelius p. p. 52 och 58 anm. 102.»[1]

Det negativa är självmedvetandets motsats. Mot negativ bestämdhet sättes positiv.

Gud är absolut självständig. Även hans bestämningar äro detta.

Såsom fattat av Gud äger ett väsen endast positiva bestämningar.

Såsom absolut är Gud fullkomligt förnimmande. När ett väsen förnimmes av Gud, så förnimmes allt i detsamma.

(Äger ett ursprungligt väsen allt till bestämning och äger det endast positiva bestämningar då det förnimmes av Gud, då sammanfalla alla ursprungliga väsen.)

I det sist givna citatet förklaras, att människan i och för Gud endast äger positiva bestämningar. Detta uttalande kan sammanställas med följande tankar.

Det högre ursprungliga väsendet är negativ bestämning åt det lägre. Detta innebär bl. a. att det lägre icke är det högre.

Nu säger Boström om de negativa omdömena: »I allmänhet hafva de negativa omdömena ingen betydelse för andra, än ändliga väsenden, hvilka behöfva dem, för att befria sig ifrån villfarelser och misstag. Den, som alltid kan klart och tydligt och fullständigt förnimma, hvad det varande är, har ingen anledning att någonsin tänka eller utsäga, hvad det icke är.»[2]

Härav tycks framgå, att Gud icke uppfattar, att det högre ursprungliga väsendet är negativ bestämning åt det lägre.

Men i en ovan given framställning av tankarna i en not i stridsskriften mot Borelius förklaras, att varje moment äger alla de andra till sina positiva och negativa bestämningar. Då Gud tänker en viss idé, tänker han henne i alla hennes förhållanden till alla de övriga.[3]

Gud måste då även förnimma, att det högre väsendet är negativ bestämning åt det lägre.

Edfeldt förklarar: Betraktas en idé såsom subjekt i ett omdöme och tillägges den då högre väsenden såsom negativa bestämningar, så är idéen i detta avseende i viss mening relativ. Gud fäller inga omdömen och således icke heller några negativa omdömen om sina idéer. Intet, som omedelbart ingår i Gud, är negativt bestämt.[4]

[1] B. III, 522—523.

[2] B. II, 275.

[3] Se även B. II, 275—276.

[4] Om Boströms ideelära, s. 28—29.

Liljeqvist säger: »Då ideerna sägas vid jämförelse sinsemellan eller i förhållande till gudomen vara olika fullkomliga och sålunda mer eller mindre ofullkomliga, betraktas de ej längre från det absoluta förnuftets synpunkt, som naturligtvis ej har behof att jämföra, — de betraktas tvärtom »utom systemet» och från ett ändligt förnimmandes synpunkt. Särskildt bevisande äro Boströms uttalanden om de negativa bestämningarnas innebörd och betydelse.»[1]

I »Phil.» säger Boström, att Guds bestämningar äro självständiga, och i Prop., att de äro absolut självständiga. Men det, som är självständigt, är förnimmande väsen. I Phil. heter det också, att Guds perceptioner äro fullkomligt fattande och begripande. »Om de öfriga väsendena lär B., att *ursprungligen* och i ordets egentliga bemärkelse finnes ej något annat än *Gud och hans eviga bestämningar*, d. v. s. hans perceptioner, *ideer*, hans tankar eller *begrepp*, då man nemligen med begrepp ej menar blott *våra* abstracta förnimmelser af det i flera väsenden gemensamma, utan fullkomligt fattande (begripande) klara och tydliga förnimmelser, i hvilka förnimmelsen och det förnumma eller vetandet och varandet äro identiska.»[2]

I samma arbete sägas de ursprungliga väsendena — såsom fattade av Gud — äga vissa angivna allmänna attribut. Till dessa hör »*allvetenhet* eller vetandets absoluta fullkomlighet i anseende till innehållet».[3]

Förmodligen menar Boström på följande sätt: De ursprungliga väsendena äro förnimmande. Gud förnimmer dem fullkomligt. De sammanfalla med sina förnimmelser. Men i varje förnimmelse förnimmer Gud alla andra väsen. Då det ursprungliga väsendet förnimmer såsom denna förnimmelse, så förnimmer det alla andra väsenden. Det är då fullkomligt fattande. Liksom ett annat väsen kan vara självständigt, där Gud är självständig, så kan ett annat väsen vara förnimmande, där Gud är förnimmande.

I Prop:s 41. § säges det, att Guds ideer eller begrepp ock själva äro »absolut lefvande eller sjelfmedvetande och således fullkomligt förnimmande eller förnuftiga väsenden». Detta uttalande torde bäst och naturligast tolkas på samma sätt som motsvarande yttrande i Phil.

Keijser anser, att endast Gud är fullkomligt förnimmande.[4] Därför tolkar han uttalandet i Prop:s 41 § (där det säges, att alla Guds idéer äro

[1] Om Boströms äldsta skrifter, s. 17.
[2] B. II, 487.
[3] B. II, 486—487.
[4] BKR. I, 12—13.

fullkomligt förnimmande väsen) på detta sätt: »När det heter i samma § om dessa Guds idéer, att de alla *ock* äro *själfva* absolut lefvande eller självmedvetande och *således* fullkomligt förnimmande eller förnuftiga väsenden, så menas . . . med »fullkomligt förnimmande eller förnuftiga väsenden» detsamma som alltigenom jag eller personer — hvilket förhållande framgår af (eller följer af), att de äro *alltigenom* själf*medvetna;* c) med »att *de* alla *ock* äro *själfva* allt detta» detsamma, som att de äro, såsom Guds-förnimmandets momenter, med den uti dem förnimmande Guden så att säga samförnimmande *på det för dem möjligast fullkomliga sätt* såsom centra för hans förnimmande af dem, med dem och genom dem.»[1]

Men denna tolkning innebär en förvanskning av Boströms uttalande. Denne säger ju, att idéerna äro fullkomligt förnimmande.

Ovan har visats, att Boström i Phil. lär, att idéerna äro allvetande. Nyblaeus anser, att detta icke betyder någonting annat »än att idéen, betraktad såsom vetande väsen, eger all den fullkomlighet, som öfverensstämmer med dess eviga begrepp och mått såsom denna idé och ingen annan». Idéens fullkomlighet är en fullkomlighet i sitt slag.[2]

Alla de här framställda tolkningsförsöken framgå som konsekvenser av tankar, som öppet framställts av Boström själv.

På ett ställe säger Boström, att det självständiga i sig har allt vad det behöver och att det ej har något annat jämte sig såsom sitt villkor. Detta gäller ju på visst sätt det ursprungliga väsendet såsom förnummet av Gud. I Phil. säges, att i varje förnimmelse hos Gud ingår Gud och är där fullkomligt närvarande. Är Gud fullkomligt närvarande i en förnimmelse, då har denna naturligtvis i sig allt vad den behöver och äger intet annat jämte sig som sitt villkor.

På ett annat ställe förklarar Boström, att det självständiga är i och för sig själv och att det icke beror eller bestämmes av någonting annat. Är Guds förnimmelse självständig, då får ej Gud anses som något annat än Guds förnimmelse. En dylik tanke harmonierar även med antagandet, att ett annat väsen kan vara självständigt även där, där Gud är självständig.

Boström liknar idésystemet vid ett på visst sätt fattat talsystem. Varför? Från den synpunkt, som anlägges i denna avdelning, kan denna fråga besvaras på följande sätt: 9 är mindre än 10. 9 ingår i 10 och kan affirmeras om 10. Men därför är 10 ej mindre än 10.

---

[1] BKR. V, 98.

[2] Tvänne uppsatser etc., s. 60.

De ändliga ursprungliga väsendena äro ej i alla avseenden absolut lika fullkomliga som Gud. Åtminstone är detta meningen i de flesta av tankegångarna hos Boström. De ursprungliga ändliga väsendena ingå i Gud och kunna affirmeras om honom. Men Gud får ej genom detta bli på något sätt ofullkomlig.

Landström anmärker mot Boströms användande av talsystemet såsom bild för idésystemet. Boström liknar Gud vid tusen. Men nu anser Landström, att tusen icke innehåller något annat än många ettor, ». . då skulle Gud såsom det högsta väsendet blott vara en summa af många ändliga väsen».[1] Men Landström uppvisar icke, att tusen icke innehåller annat än många ettor. Och Boström förkastar absolut en sådan tanke. För honom är ett begrepp aldrig identiskt med sina bestämningars summa. Och han anser, att ett tal innehåller de lägre talen i sig, men att det alls icke är identiskt vare sig med något av dessa eller med deras summa.

Då ett ursprungligt väsen betraktas blott och bart inom sig självt och det då endast i sig äger sin positiva bestämning, så kan det sägas förnimma denna så som denna är. Det ursprungliga väsendet är då på sådant sätt fullkomligt förnimmande. Objektet är då ej det absoluta. Då det ursprungliga väsendet förnimmer Gud såsom en fenomenvärld, då är objektet det absoluta.

Om man antager, att det ursprungliga väsendet, som ej är Gud, aldrig äger samma positiva bestämdhet som Gud och om man vidare antar, att detta väsen i Guds förnimmelse av detsamma är fullkomligt förnimmande (d. v. s. förnimmer alla ursprungliga väsen så som dessa verkligen äro), så är objektet det absoluta. Vidare måste man då anta, att man kan förnimma något utan att vara det, som man förnimmer. Ty det ifrågavarande ursprungliga väsendet är ej Gud, men det förnimmer honom fullkomligt.

Norström anser, att Boström ingalunda är främmande för den insikten, att endast den ändliga betraktelsens ståndpunkt kan förmedla antagandet av en mångfaldig bestämdhet hos det absoluta väsendet.[2] Emellertid förefinnas auktoritativa uttalanden av Boström, som icke — utan förtolkning — kunna tydas på annat sätt än så, att Boström menar, att det i och för Gud själv ges en mångfaldig bestämdhet hos honom.

Sahlin säger, att dualismen ställer två principer mot varandra. Boström förkastar dualismen. Det absoluta är dock enligt honom icke

[1] Kristofer Jakob Boström och hans filosofi. Stockholm 1903, s. 64.

[2] Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien? Göteborg 1898, s. XII —XIII.

ren enhet, utan enhet i mångfald. Men han anser, att de självständiga väsen, som bilda den högsta principen, icke »stå emot varandra», utan äro samstämmiga.

## 25. Om Guds metafysiska attribut.

Gud kan tilläggas logiska och metafysiska attribut. Logiska äro ju de attribut, med vilka han tänkes, då han betraktas blott i och för sig, metafysiska åter de, med vilka han tänkes, då han betraktas i förhållande till ändliga varelser.[1]

Det relativa är beroende av det absoluta.[2]

Gud är grund till de ändliga varelserna.

Betraktandet av Gud såsom grund innebär även på visst sätt en förklaring och härledning av det grundade. »Grund har karakteren att vara det, hvarpå något hvilar, så att det senare ej skulle kunna vara utan det förra; och vidare fästa vi dervid betydelsen af ratio eller skäl, d. ä. någontings ratio essendi eller det, genom hvars tillvaro och fullständiga uppfattning något annats verklighet inses såsom följd för medvetandet; och eget är, att ratio betyder både grund och förnuft — som är betecknande.»[2]

Men det, som är grund, står i förhållande till det, som är följd. Det, som står i förhållande, är relativt.[3] Men Gud är absolut, ej relativ. Boström lär nu, att Gud i och för sig själv ej är grund till ändliga varelser. Ty vore han detta, så vore han eo ipso i och för sig relativ. Gud är grund till ändliga väsen endast i och för dessa. Dock är han nödvändigt deras grund i och för dem. Han är även deras grund i och för sig, då han förnimmer vad han är i och för ändliga väsen.

I Prop:s 33. paragraf säger Boström, att Gud i och för sig själv ej står i något förhållande. Ty Gud innehåller i sig allt sant och egentligt varande (all väsenhet). Han äger då intet jämte sig, med vilket han äger något gemensamt. Han kan då ej stå i förhållande till något, ty för att två skola kunna stå i förhållande till varandra, måste de äga en gemensam bestämning (en relationsgrund, ett fundamentum relationis). Men Gud äger alla ändligt förnuftiga väsen i sig. Följaktligen är han deras yttersta grund. Han kan då i och för dem motsättas mot deras blott ändliga bestämdhet och då också emot dem i deras helhet. Då

[1] B. II, 263.
[2] BRR. 116.
[3] BRE. 67, BRR. 160, B. II, 263, 283.

han uppfattas på detta sätt, tänkes han i förhållande eller i relation till dem. Relationsgrunden är då deras självmedvetande. Detta har då det oändliga och det ändliga till sitt totala innehåll. Dessa båda äro då de två allmännast motsatta korrelaterna (relationslederna) inom dess enhet.

Liknande tankar framställas i Prop:s 50. paragraf. Det absoluta kan — såsom det absoluta — i och för sig själv ej stå i förhållande till något. Gud är de ändliga väsendenas grund i och för dem, blott såvida han förnimmes i och av dem. Han är deras grund för sig själv, då han förnimmer, vad han är uti och för och genom dem. Allt, vad Gud är, är han evigt och nödvändigt. Vid uppfattningen av Gud såsom grund får man ej tänka på någon möjlighet av ett annorlunda d. v. s. på någon tillfällighet eller timlighet.

Boström förlägger Guds grundvara till det ändliga väsendets uppfattning och anser sig därigenom ha räddat Gud från relativitet. Dock är denna det ändliga väsendets uppfattning nödvändig och på visst sätt sann.

Boström måste skilja emellan logiska och metafysiska attribut. Ty det är skillnad på att uppfatta Gud i och för sig och Gud i förhållande till andra väsen. I förra fallet uppfattas Gud absolut, i senare fallet på visst sätt relativ.

Grundbegreppet hos Boström är ett av de mest flytande, mest svårbestämbara i hans filosofi. Här är det naturligtvis ej meningen att ge en fullständig och uttömmande analys av detta begrepp.

Då Boström uppfattar Gud såsom grund till de ändliga varelserna, så tänker han i denna uppfattning alldeles särskilt dessa tankar.

1:o) Det relativa innehålles i Gud. Han uppfattar detta.

2:o) Guds värld är den värld, som uppfattas i alla ändligt förnimmande väsens fenomenvärldar, fastän den där uppfattas på ett ofullkomligt sätt.

Boström säger också, att allt det positiva, som finnes i följden, även innehålles i grunden. Grunden innehåller dock alltid mer positivt än följden. Nu anlägges en liknande synpunkt på förhållandet emellan Gud såsom det fullkomligt förnimmande väsendet och såsom varande det enda objektet och de ändliga väsendena, som ofullkomligt förnimma den gudomliga världen. Gud är det positiva. På grund av de ändliga väsendenas ofullkomliga förnimmelseförmåga framträder denna rent positiva värld för dem såsom en värld, som är en blandning av positivt och negativt.

3:o) Gud är högsta ändamål för de fria viljorna.

4:o) Gud är en slags kraft, som verkar i världarna, som utvecklas.

Själva roten till Boströms tankar angående grunden ligger uti dessa teorier.

Gud, den absolute, äger förnimmelser. De väsen, som äro Guds förnimmelser, äro även förnimmande väsen. De äga en livsform, i vilken de äro ofullkomligt förnimmande väsen. Såsom sådana förnimma de på ett ofullkomligt sätt det, som Gud förnimmer på ett fullkomligt. Till grund för varje ofullkomlig förnimmelse ligger en fullkomlig. Guds fullkomliga förnimmande betingar således på visst sätt de ofullkomligt förnimmande väsendenas ofullkomliga förnimmande. Det substantiella i den relativa världen kan på visst sätt sägas vara gudomligt. Gud är det högsta ändamålet för de ofullkomliga väsen, som utveckla sig. Dessa väsen böra förnimma så fullkomligt som möjligt. De böra förnimma så likt Gud som möjligt.

Dessa tankar ligga till grund för Boströms läror om det absoluta som grund till det relativa. De flesta av Boströms tankar om grundens begrepp ligga inneslutna i ifrågavarande teorier.

Så anföra vi till sist tre tankegångar i Boströms lära om Gud såsom grund till ändliga varelser.

1:o) Gud har ej producerat sina förnimmelser, sina idéer. »Man måste således vid dess begagnande» (d. v. s. vid begagnandet av ordet skapare om Gud) »sorgfälligt aflägsna alla sådana föreställningar, som 1:o) att Gud såsom skapare skulle vara orsaken till de ändliga väsendenas ideer (deras sanna och ursprungliga väsenhet) och icke endast till deras secundaira och timliga tillvaro för sig sjelfve; ty såsom idéer äro de likaså eviga eller ursprungliga som han sjelf, oaktadt de måste tänkas såsom sednare eller hans följder i begreppet.»[1]

2:o) Den relativa världen är ej direkt skapad av Gud, utan det är människans idé, som ligger till grund för denna värld. »Om denna» (d. v. s. menniskans) »idé hos Gudomligheten tänkes såsom det, genom hvilket han är grund till verlden, blir det möjligt att förklara dennas inskränkningar, hvilka, om Gudomligheten vore verldens omedelbara grund, skulle vara en motsägelse.»[2]

»Man måste således vid dess begagnande sorgfälligt aflägsna alla sådana föreställningar, som . . . 2) att Gud såsom skapare skulle stå i något omedelbart förhållande till de ändliga väsendenas tillvaro, d. v. s. till det, som i och för dem är det skapade; ty till detta har han

[1] B. II, 287.
[2] BRR. 119—120.

ett blott och bart medelbart förhållande genom sin eviga närvaro i deras ideer.»[1]

3:o) Då Boström antar, att Gud är grund, så tar han hänsyn till antagandet av viljans frihet. Så i Prop. i läran om Guds metafysiska attribut. »Deremot har man att positivt tänka sig gudomlighetens regering eller verksamhet såsom ifrån hans sida 1:o) ovilkorlig och icke betingad af de ändliga väsendenas egna actuela förhållande, ehuru de måste fritt emottaga den och göra den till sin egen, om den skall blifva verklig och saliggörande för dem sjelfve, 2:o) allmän eller sträckande sig till alla förnuftiga väsenden utan undantag, ehuru dess verkan (effectus) kan temporairt blifva overklig för dem sjelfve i följd af tillfälliga omständigheter och frihetens missbruk; 3:o) oupphörlig och oföränderligt densamma för de ändliga väsendena i alla deras momenter och tillstånd, ehuru den actuella effekten deraf för dem sjelfve kan vara oändligt olika och mångfaldig under deras utveckling: 4:o) oemotståndlig eller nödvändigt verksam och ledande till det yttersta ändamålet, ehuru detta ej innebär, att det ändliga väsendet nödvändigt skall i en viss lägre lifsform göra sig deraf delaktig, hvilket måste bero af dess egen sjelfständiga vilja eller frihet.»[2]

Överallt kan man spåra försöket att fatta det frias grund så, att det fria kan sägas vara på visst sätt betingat utan att det därigenom förlorar sin frihet.

I tankar, som framställts i denna avdelning, framträder teorien, att Gud är absolut och att alla andra väsen äro på visst sätt beroende av honom.

## 26. Om Guds allvetande och människans frihet.

Nyblaeus har i ett bref till Boström ställt följande fråga till denne: Gud vet allt. Gud vet människans alla livsformer och hennes alla bestämningar i var och en av dessa. Hur kan då människan hava något val, någon frihet?

På denna fråga svarar Boström på följande sätt: Gud vet allt. Han vet allt i allt. Men hans förnimmelser om det föränderliga äro ej själva föränderliga. Gud tänker det fria och självständigt väljande väsendet. Men hans tanke om detta är själv ej fri och självständigt väljande. Då Gud tänker en människa i hela hennes bestämdhet i tiden, »är denna hans tanke hvarken före eller efter eller ens samtidig med henne, emedan

[1] B. II, 287.
[2] B. II, 291.

allt detta betecknar blott yttre tidsbestämningar, hvilka i anseende till honom och hans tankar icke ha någon betydelse och användbarhet».

»Hvad särskildt vår mensklіga frihet beträffar, så har Gud visserligen begrepp äfven om denna såsom tillhörande oss; men deraf följer icke att detta begrepp såsom sådant är väljande och fritt, liksom också ej deraf, att vårt sinnliga förnimmande är oredigt och växlande, följer att äfven hans vetande om det skall vara på samma sätt . . . Men utan tvifvel härleder sig den svårighet du finner uti den mensklіga frihetens förenlighet med den gudomliga allvetenheten derifrån att du tänker dig denna allvetenhet såsom en *praes*cientia, d. v. s. du hänför Guds vetande till tiden och tänker det såsom i all tid varande och deruti *beständigt* detsamma eller oföränderligt. Häruti tänker jag hufvudknuten ligger för dig, om du än icke sjelf derföre har gjort dig full redo. Men du bör lära dig inse att detta sätt att fatta det eviga icke är rationelt eller philosophiskt, utan i sjelfva verket blott sinnligt och empiriskt. Jag har redan nämnt att Guds vetande om oss och våra handlingar är hvarken föregående eller efterföljande eller ens samtidigt med dessa, emedan det icke alls är i *någon* tid. Men sub specie aeternitatis måste man tänka allt, om man skall tänka det philosophiskt och rätt. Den empiriskt tänkande kan säga: om jag är fri, så kan väl ej Gud veta, hvilken handling jag skall göra, förrän jag gör den. Philosophen svarar: 'det kan han verkligen icke; men han kan icke heller veta någonting om din handling, sedan den är gjord eller under det den göres. Han kan blott veta, att din handling ingår såsom bestämning i hans egen eviga (tidlösa) idé om dig, och är då din handling verkligen fritt eller arbitrairt företagen, så ingår han ock i den ideen såsom en verkligen fritt eller arbitrairt företagen handling. Ty Guds tankar äro evigt (tidlöst) sanna, det som tänkes uti dem må vara någonting som sker eller någonting som icke sker.' . . . Och om vi i följd af klart och tydligt insedda grunder måste tänka oss en menniska såsom under ett visst tidsmoment till en viss grad väljande och fri, så kunne vi med detsamma ock vara förvissade att hon äfven af Gud på evigt (tidlöst) sätt tänkes just såsom sådan; ty något sannt vetande får man ej tänka sig såsom uteslutet ifrån den gudomliga allvetenheten.»[1]

Gud vet evigt det fria väsendets val. Ty ett dylikt kan fattas i ett sant vetande och intet sant vetande är uteslutet från Gud.

Gud vet allt. Han är evig. Han kan således ej fatta valets utgång efter valet.

Men Guds vetande får ej upphäva valets självständighet. Om Gud

[1] B. III, 531—537. Se även BKR. II, 31—32.

visste valets utgång *före* valet, vore valet betingat. Boström tar sin tillflykt till evigheten, som är höjd över tiden.

Om man söker tänka sig, vad det skall betyda, att Gud vet valet, men ej får sägas veta det före, under eller efter valet, utan evigt, då måste man erkänna otänkbarheten av något evigt i denna betydelse.

Boström inför här två principer, som oberoende av varandra på visst sätt bestämma valet. I Guds tänkande är valet bestämt. Valet bestämmes vidare av den fria viljan. Och valets bestämningar överensstämma i båda fallen. Men det är omöjligt att tänka sig en dylik dualism.

Grundtanken i den här givna anmärkningen har förut framställts av Herrlin. Det är — enligt honom — ej möjligt, att »Gud, låt vara medelbart, kan veta något om en handling, *som lika väl kunde hafva uteblifvit* och som alltså icke med nödvändighet är gifven genom »ett bestämdt förhållande 'mellan det närvarande, förflutna och tillkommande'». »Ingå våra handlingar i Guds tidlösa ideer om oss, så äro de också lika nödvändigt gifna som dessa. *Sub specie aeternitatis* är också *sub specie necessitatis!* Föröfrigt — äro tidlösa *handlingar* tänkbara?» Herrlin anser, att den Boströmska åsikten leder till ren determinism.[1]

Keijser anser, att det är Boströms åsikt, att Gud ej vet, hur människan skall välja.

»Den Allvetande vet alla möjligheter, som hos de i tiden sig utvecklande fria väsendena kunna verkliggöras, allt potentiellt, som kan hos dem aktualiseras. . . Häraf är klart, att den Allvetande så att säga, eller enligt vårt sätt att uttrycka oss, *ej vet* hvad det självständiga mångfaldsmomentet kommer att välja, men väl vet han alla tänkbara möjligheter, mellan hvilka det har att välja, äfvensom alla tänkbara följder af valet och alla tänkbara följder af hvarje annat val. Allt det nu sagda är för den Allvetande tidlöst. — När nu mångfaldsmomentet självständigt i sin fenomenvärld gjort sitt val, så blir icke detta i så att säga samma ögonblick bekant för den Allvetande; han vore ju ej i så fall allvetande ögonblicket förut, och hans vetande uppkomme ju då i detta stycke i ett visst tidsmoment. Utan i hans Allvetande ingår, att han evigt vet, att i detta tidsmoment låg det i detta mångfaldsmoments självständiga val att kunna fullt fritt välja just *detta*, som blef valdt. På detta sätt låter ju sig förena det Helas självständighet (att på dess tid-

[1] Tillräknelighet och själssjukdom. Lund 1904, s. 80—81.

lösa beskaffenhet beror alla möjligheter) och hvarje mångfaldsmoments självständighet . .»[1]

Men hur kan Gud under sådana förhållanden sägas vara allvetande?

Den åsikt, som Keijser här tillskriver Boström, hänvisar på en svårighet i Boströms egen filosofi.

[1] BKR. II, 34—35.

## KAP. III.

# Ytterligare tankar om människan.

### 1. Människan är ett sinnligt-förnuftigt väsen.

Boström lär, att människan för sig själv är ett sinnligt-förnuftigt väsen.[1]

Människan är »*förnuftig* (rationis particeps), d. v. s. mägtig att åtminstone i någon mon actuelt förnimma det i och för sig sjelf varande . . . eller mägtig äfven af sådana förnimmelser, som till innehållet äro identiska med det oändliga förnuftets, . . .»[2]

Människan är sinnligt-förnuftig, emedan hon är ändlig. »För öfrigt känne vi ock något de ändligt (och följaktligen sinnligt) förnuftiga väsen, hvilka vi kalle menskliga samhällen;»[3]

Människans sinnlighet faller ej utom hennes förnuft och tvärtom. Ty i så fall skulle hon ej utgöra en verklig enhet. Utan hennes sinnlighet är förnuftig och hennes förnuft är sinnligt.[4]

Människan är ett sinnligt-förnuftigt väsen. Nu ges det många andra sinnligt förnuftiga väsen än människan. Ty hvarje väsen, som är ändligt förnuftigt, är sinnligt förnuftigt.

Men bland de väsen, som äro givna för människan, är endast hon själv sinnligt förnuftig. Är då ej staten ett sinnligt förnuftigt väsen för människan? Nej, svarar Boström, staten är visserligen ett ändligt förnuftigt och således sinnligt förnuftigt väsen, »men dessa» (de mänskliga samhällena) »fatte vi, sådana de äro för sig sjelfve, blott uti och genom vår förnuftiga ande, och följaktligen blott såvida de äro förnuftiga väsen. Deras sinnliga tillvaro inom vår verld är endast ett phaenomen i och för oss, hvilket icke på något sätt tillhör eller angår dem sjelfve.»[5]

---

[1] B. II, 296.
[2] B. II, 297.
[3] B. II, 296.
[4] B. I, 375.
[5] B. II, 296.

## 2. Människan har början och slut i tiden.

Boström lär, att människan har början och slut i tiden. ». . . att hon är *central* ej blott i rummet utan äfven i tiden, och inom den senare ej blott i hvarje dess moment, utan äfven i dess helhet, så att hon deruti efter regeln har början, tillväxt, culmination (centrum), aftagande och slut».[1]

Boström måste i sin filosofi ta hänsyn till erfarenheten. Ty det är denna, som i filosofien skall förklaras. Och människan, som enligt Boström äger fri vilja, har — enligt erfarenheten — början och slut i tiden.

## 3. Om makten i människans värld.

Självmedvetandet i Guds förnimmelser är Guds eget. Boström menar även, att självmedvetandet i människans förnimmelser är människans eget. Det, som är för människan, är givet i hennes förnimmelser.

Boström säger också, att människan är enheten i sina förnimmelser, grunden till dem, subjektet för dem och kraften i dem.[2]

Människan framträder i var och en av sina förnimmelser så, som självmedvetandet framträder i vart och ett av de existerande tingen.

Nu anser Boström vidare, att människan kan vara aktiv eller passiv. Såsom aktiv är hon självständigare än såsom passiv. Ju mer självmedvetandet framträder i en funktion, dess mer aktiv är hon i denna, ju mindre självmedvetandet framträder i en funktion, dess mer passiv är hon i denna.

Denna tanke kombineras av Boström — som vi av följande citat skola se — med vissa andra teorier.

»Det i och för sig oföränderliga (substantiela) förändras derigenom, att dess accidentela bestämningar vexla eller uppkomma och förgås (öfvergå från dunkelhet till klarhet i medvetandet och tvärtom); och det förändrar sig sjelf eller är *activt*, sjelfverksamt, såvida det sjelf är medverkande till vexlingen, men *passivt*, såvida förhållandet är motsatt. I sina klarare och tydligare förnimmelser är menniskan mera activ, i sina dunklare och otydligare mera passiv, . . .»[3]

Människan säges vara mer aktiv i sina klarare och tydligare förnimmelser. Men de klara och tydliga förnimmelserna äro självmed-

[1] B. II, 298. Se även s. 301.
[2] BRR. 140.
[3] B. II, 299.

vetna. »*Begreppet* är den formelt fullkomliga, d. v. s. den klara, tydliga — (fullt sjelfmedvetna) . . . förnimmelsen.»[1] Där självmedvetandet mer framträder, där är människan mer aktiv. Men människans bestämningar växla. Människan säges så vara aktiv, då hon själv medverkar till växlingen, passiv, om förhållandet är motsatt. »Och då menniskan tillika är enhet af relativt motsatta bestämningar, måste äfven hennes verksamhet yttra sig såsom sådan: såsom enhet af aktivitet och passivitet — ty passivitet är ock en verksamhet, nemligen *reaktion*, alltså ej ett minus af verksamhet, utan ett annat slag af verksamhet, nemligen såsom ett icke-jags verksamhet i henne. Aktiv är menniskans verksamhet nemligen i den mån väsendet mera däri framträder, passiv i motsatt fall, d. v. s. i sina *lägre förmögenheter*. Men hon kan ej vara och fatta sig såsom passiv utan att fatta eller flytta aktiviteten utom sig sjelf, liksom tvärtom; sålunda faller hennes verksamhet inom två sferer: jagets och icke-jagets, men så, att äfven det sistnämnda alltid kan betraktas såsom jag, blott i dess motsatta bestämdhet.»[2]

Här framträder den förut angivna tanken om förhållandet emellan den mänskliga aktivitetens och självmedvetandets framträdande i människans förnimmelser. Men är jaget aktivt, så är något annat passivt, och är jaget passivt, så är något annat aktivt. Det ges då ett icke-jag. Men människans passivitet innebär ej, att människan påverkas utifrån. »För öfrigt må man ej tänka sig menniskans passivitet såsom någon inverkan på hennes ande utifrån, då ordet utifrån betecknar endast en viss bestämdhet af rummet, och då detta icke är utom eller utanför anden, . . .»[3] För att begripa Boströms tankegång i detta avseende, måste man ta hänsyn till hans lära om självmedvetandet. Detta är det högsta begreppet, som är bestämning hos allt. Nu ges det realiteter, som ej äro verkligt självmedvetande. Dessa äga dock självmedvetandet till bestämning. Självmedvetandet framträder i dem, fastän ej såsom verkligt självmedvetande. På liknande sätt förhåller det sig med jaget. Detta framträder i alla sina funktioner. Men nu måste man anta, att det inom jaget ges ett icke-jag. Jaget framträder i detta, dock icke såsom verkligt jag. Boström säger också, att människans verksamhet faller inom jagets och icke-jagets sfärer och att icke-jaget är jaget, fastän i dess motsatta bestämdhet.

---

[1] B. II, 243.
[2] BRR. 136.
[3] B. II, 299.

## 4. Om människans utveckling.

Människans utveckling äger ett slut. Hon äger nämligen potentiellt en livsform, i vilken hon ej kan vara verksam. Denna livsform kommer en gång att bli aktuell.

I ett brev till Nyblaeus säger Boström om en av dennes avhandlingar: »I synnerhet behöfver Momentet om Odödligheten omarbetas. Du bör förklara, huru och i hvilken mening tiden kan hafva ett slut, nemligen derigenom, att hos menniskan finnes potentielt en lifsform, som är bestämd att hos henne bli actuell, och hvilken har characteren af evighet och oföränderlighet, emedan menniskoanden, när den formen är vunnen, har för sig utvecklat till verklighet eller till klarhet och tydlighet allt det, som hos honom kan dertill i följd af hans eviga väsende utvecklas. Denna lifsform är just hvad man rätteligen kallar det eviga lifvet . . .»[1]

I »Anmärkningar om helfvetesläran» säger Boström, att endast det, som äger ett slut, äger ett ändamål.

»Han» (Gud) »låte dem lefva blott för att pinas och plågas (vi följe här Bibeln), och detta utan all ända samt följaktligen ock utan allt ändamål.» Och i anmärkningen till denna sats heter det: »En Theolog, som i 2:a häftet af Theologisk Tidskrift för år 1864, säger sig vara en Granskare af dessa våra anmärkningar, påstår, att någonting ganska väl kan hafva ett ändamål, ehuru det icke har någon ända. Detta låter högst sällsamt för anm:es Författare och måste ock låta på samma sätt för Greker, Latinare, Fransmän och flere andra, hvilka för begreppet ända och ändamål hafva blott ett och samma ord eller uttryck. Men för en icke tänkande theolog kan mycket vara möjligt, som är rent af omöjligt för tänkande människor.»[2]

Enligt vissa tankar är allt sinnligt tidligt.[3] Gud är evig. Det ändliga är relativt motsatt Gud. Det är därför tidligt.[4]

Men i den mänskliga utvecklingens sista livsform är människan sinnlig, men ej tidlig. Det ges därför något sinnligt, som är otidligt. »Rörande den sidst anmärkta svårigheten, hvilken du finner i min åsigt, nemligen att tiden skall försvinna äfven för det ändliga väsendet i dess fulländning, ehuru någonting sinnligt, hvars allmänna form tiden är, ännu skall återstå, vill jag blott anmärka att tiden visserligen är en

---

[1] B. III, 490.
[2] B. III, 258—259.
[3] B. I, 361. B. II, 308.
[4] BRR. 134. B. II, 279—280, 298.

väsendtlig bestämning hos det sinnliga, så länge det ännu utvecklas, liksom rörelsen är väsendtlig för en lineas generering, såvida och sålänge den genereras, men att detta dock icke gäller om utvecklingens och genereringens början och slut eller om ändpunkterne. Annorlunda är förhållandet med rummet, hvilket är formen för det sinnligt mångfaldigas coexistence, och således är evigt eller tidlöst. Du vet ock, att det sinnliga icke har en ursprunglig och absolut verklighet och nödvändighet, utan endast en secundair och såvida hypothetisk eller relativ.»[1]

Tiden är i var och en av de former, som människan i sin utveckling genomgår, utom den högsta. Tiden i varje livsform är oändlig. Boström anser därför, att det ej råder tidsförhållande emellan de olika livsformerna.

»För öfrigt kan du äfven böra anmärka att de mångfaldiga lifsformer, hvilka menniskan möjligtvis har att genomgå, innan hon vinner den högsta, icke få *tänkas* såsom liggande efter hvarandra i tiden, om de än måste af oss på sådant sätt föreställas och omtalas. De äro i och för sig sjelfve alla lika eviga, eller de äro alla i och för Gudomligheten lika närvarande, och i och för hvarandra finnes en annan tid liksom ock en annan phaenomenverld. Också är tiden inom hvardera, eller rättare hvarderas tid, när den fattas i sin abstracthet, oändlig både i anseende till det förflutna och det tillkommande, hvaraf man finner att de särskilta lifsformerne ej kunna tänkas såsom i tiden följande på hvarandra. De ligga, för att så säga, icke på en och samma, utan på särskilta lineer, hvarföre ett tidsförhållande dem emellan icke är möjligt; de äro hvar för sig oändliga i den tid, som tillhör och bestämmer dem; de lemna således icke något rum för hvarandra inom denna, hvilken de helt och hållet *inom sig* upptaga.»[2]

Det må så vara, att människans olika livsformer äro lika eviga i och för Gud. Det må också vara, att det i varje livsform finnes en särskild tid och att denna tid är oändlig. Boström menar dock, att det endast är *en* livsform, som är aktuell för människan, som utvecklar sig. Hon är *först* aktuell i en livsform, och *sedan* aktuell i en annan livsform.[3] Det måste då ges ett tidsförhållande emellan de olika livsformerna.

För att undvika denna nödvändiga konsekvens säger Boström, att vi måste uppfatta de olika livsformerna såsom liggande efter varandra, men att de ej få tänkas på detta sätt. Men detta är mystik.

---

[1] B. III 520.
[2] B. III, 490—491.
[3] Se BKR. IV, 67—68.

I Prop:s 56. § förefinnas bl. a. följande tankar om människans utveckling.

Systemet av de ändligt förnuftiga väsendena — tänkta i sina högsta och sista aktuella livsformer — får icke förblandas med »systemet af de rent ideela väsendena eller af ideerna, sådane de tänkas af gudomligheten sjelf och äro hans sjelfmedvetandes bestämningar». Såsom tillhörande det förstnämnda systemet äro de ursprungliga väsendena i viss mån sinnliga. »Det sinnliga hos dem må visserligen vara långt mindre vid slutet af deras utveckling, än under dess fortgång, men dess fullkomliga upphäfvande kan dock i ingen af deras lifsformer vara möjligt, och dess fortfarande är äfven ett vilkor för deras sjelfständiga lif eller tillvaro för sig sjelfve, emedan dess försvinnande vore detsamma som deras eget försvinnande i det gudomliga.» Här framskymtar tanken: Där Gud är självständig, där är icke ett annat väsen självständigt.

## 5. Om viljans begrepp.

Viljan är människan, betraktad från en viss sida. Människan framträder således i sin vilja.

I Phil. heter det, att människans funktioner indelas i teoretiska, praktiska och estetiska. Indelningsgrunden är det ändamål, som åsyftas av den verksamma människan.

»Genom den theoretiska verksamheten söker menniskan högre sjelfmedvetenhet medelst förändrande af det inre, och genom den practiska högre sjelfständighet medelst förändrande af det yttre; men det aesthetiska är endast en särskiljd användning af bägge de föregående, nemligen icke för det theoretiska eller det practiska ändamålet, utan för det behag eller det nöje, som ligger i sjelfva verksamheten såsom sådan, när den fortgår på ett sätt, som är öfverensstämmande med menniskans beskaffenhet. Den är derföre ock dels *contemplativ*, dels *productiv* . . . Den sinnliga och förnuftiga practiska förmågan yttrar sig i motsvarande functioner såsom *drift*, *begär* och *vilja;* dock brukar man icke orden drift och begär om den förnuftiga, utan i stället för bägge ordet *kärlek.*»[1]

Här fattas det praktiska såsom en av människans verksamheter. Och viljan säges vara en av den praktiska verksamhetens former.

Människan i tiden är ett förnimmande och verksamt väsen. På vissa ställen fattas människan, betraktad såsom verksamhet, såsom

[1] B. II, 493.

människan såsom praktisk. Och människan såsom praktisk uppfattas även såsom människan såsom vilja. »Alla tre förmögenheterna eller yttringarne af verksamhet äro för öfrigt blott relativt skilda, ty i alla finnes ett mål, alltså är hela menniskan rätteligen en vilja, . . .»[1] Boström anser nämligen, att varje mänsklig verksamhet äger ett mål. »Men all verksamhet har ett mål.»[2]

Människan, betraktad såsom förnimmande, är då teoretisk förmåga. Men Boström är medveten om att det i varje mänsklig verksamhet ingår ett förnimmande och att det i varje förnimmande (hos den tidliga människan) ingår en verksamhet.

Viljan sättes i samband med det klara förnimmandet.

På viljans ståndpunkt rättar människan sig efter begrepp. »Detta medvetande: om att de moraliska reglerna tillhöra menniskan sjelf och hennes eget inre, framträder först på *viljans* ståndpunkt, der menniskan yttrar sig efter begrepp om förnuftets fordran.»[3]

»Hvad är viljan? Jo, *viljan är människan själf såsom viljande* d. ä. a) *såsom lefvande och aktuellt självmedvetande:* i sitt viljande bestämd af fullt aktuella perceptioner eller fullt klara och tydliga förnimmelser; b) *såsom praktiskt bestämdt*, d. ä. såsom sig successivt utvecklande till relativ självständighet.»[4]

---

[1] BRR. 144.
[2] BRR. 136.
[3] BRR. 157.
[4] BKE. 14.

KAP. IV.

# Tankar ur Boströms praktiska filosofi.

## 1. Inledning.

Boström lär, att det ges tre olika slag av det mänskligt onda. »Hvad särskildt det menskliga onda beträffar, så kan detta såsom bekant är, vara af trenne slag, nemligen 1) den närvarande menskliga ofullkomligheten, 2) den enskilda menskliga verksynden och 3) den allmänna menskliga arfsynden. Det första slaget har sin grund i menniskans ursprungliga ändlighet, hvaraf följer, att hvarken hon sjelf eller hennes närvarande sinneverld äro fullkomligt lefvande och harmoniska, utan äro det alltid blott till en viss grad, och derföre ock alltid behäftade med något ondt. Det andra slaget har sin grund i den enskilda menniskans eget missbruk af sin frihet, då hon väljer det sinnliga och relativt goda i stället för det förnuftiga och absoluta, hvaraf följden blir, att hon kommer i strid med sitt inre förnuftiga väsende och får ett lägre och mindre harmoniskt lif, än det hon i följd af detta behöfver för sin fullständiga tillfredsställelse och det hon ock annars kunde och borde tillvinna sig. Det tredje slaget ändtligen har sin grund i alla andra och föregående menniskors missbruk af *deras* frihet, hvilket för hvar och en efterföljande medför det onda, att det gemensamma lifvet för honom är mindre utveckladt och fullkomligt och således ock mindre befrämjande för hans egen utveckling och förnuftighet, än det i annat fall kunnat och äfven bordt vara, emedan vi alla måste gemensamt vara verksamme till dess utveckling och förfullkommande, och det, som försummas eller motverkas af hvar och en enskilt, således ock måste bli menligt för hvar och en af de öfriga.»[1] Boström menar: en viss ofullkomlighet är nödvändig. Ty det är nödvändigt, att det ges ändliga väsen. En viss ofullkomlighet åter är ej nödvändig. Ty den har sin rot i den fria viljan.

[1] B. III, 261—262.

»Och såsom sådant är det hennes moraliska onda, såvida det har sin grund i hennes fria vilja eller m. a. o. såvida det är sjelfförvålladt; men hennes physiska onda, såvida förhållandet är tvertom. Naturligtvis är en arfsynd ett moraliskt ondt och en verksynd hos den, som först förverkligar henne; men för de öfriga, som träffas endast af hennes följder, är hon af samma slag, som det physiskt onda, hvilket de icke behöfva tillräkna sig.»[1]

Människan är tillräknelig. Hon är tillräknelig för allt det, som väljes av den fria viljan, och endast för det, som av den fria viljan väljes.[2]

Människan är verkligt ond och god endast genom sin fria vilja.[3]

Boström anser, att ett böra endast kan riktas till en fri vilja.

»Det är faktiskt, att människan har medvetande om en skillnad mellan hvad hon bör göra (=plikt) och hvad hon har lust att göra (= begär).»

Detta faktum är ett bevis för att det ges en fri mänsklig vilja.[4]

Grundtanken i Boströms praktiska filosofi är den, att det verkligt självständiga är gott och att det goda är verkligt självständigt.

## 2. Om den praktiska filosofiens begrepp.

Boströms grundtanke i fråga om den praktiska filosofien är den, att denna disciplin är vetenskapen om det, som bör förverkligas av människan. »Här är naturligtvis ej fråga om det, som *är* eller *sker*, utan endast om det, som *bör* vara eller *bör* ske. Det förra tillhör historien eller empirien, det sednare tillhör den practiska philosophien eller speculationen . . . Man betänke att i den practiska philosophien aldrig är fråga om det, som *är*, utan om det, som *bör* vara.»[5] I BRE förefinnas följande tankar: Människan uppfattar sin värld och det gudomliga, som finnes i denna. Men hon är även en aktör, som för sig skall framställa det gudomliga. Något förnuftigt är verkligt i människans värld utan hennes åtgörande. Därvid är människan kontemplativ eller teoretisk. Men hon bör genom sin fria verksamhet förverkliga förnuftet i sin värld.

---

[1] B. III, 262.

[2] BKE. 129—130.

[3] BRR. 212, 214—217.

[4] BKE. 20—22. Se också: B. II, 323, Liljeqvist, Om imputation och imputabilitet hos Boström. I: Festskrift tillägnad Vitalis Norström. Göteborg 1916, s. 148.

[5] B. III, 194—195.

Då är hon praktisk. »Föremålet för hvardera är sålunda detsamma. Förnuftet blott så vidt det är och så vidt det bör bli verkligt i hennes värld.» Den teoretiska filosofien betraktar förnuftet såsom grund och förklarar därifrån sinnevärlden, den praktiska åter betraktar förnuftet såsom ändamål och lag för människans fria verksamhet.[1]

Liknande tankar förekomma i BRR, där de kombineras med teorien, att den praktiska filosofien handlar om det goda och den teoretiska om det sanna.[2] (Då man ser detta bestämmande, inställer sig genast frågan: är då ej det sanna något, som bör förverkligas?)

Ett böra kan — som vi sett — endast riktas till en fri vilja.

Den fria viljans notion spelar därför en stor roll vid bestämmandet av den praktiska filosofiens begrepp.

Endast det vetande, som har friheten till objekt, säges vara praktiskt.[3] Skillnaden mellan praktisk och teoretisk filosofi beror på friheten.[4]

Boströms lära, att i det den praktiska filosofien är fråga om böra, framlyser i följande yttrande: »Och till den senare eller anthropologien i vidsträckt bemärkelse» (som tillhör den teoretiska filosofien) »har man ock att hänföra *historiens philosophi*, hvars object, ehuru en produkt af den menskliga friheten, dock, såsom redan förverkligadt i menniskans verld, är endast theoretiskt.»[5] Endast det, som bör vara, behandlas i den praktiska filosofien. Men det, som redan realiserats av den fria viljan, det *är* redan, det bör ej vara.

I Prop. säges: Menniskans philosophi är antingen *theoretisk* eller *practisk*, allteftersom hennes innehåll, de för oss bekanta slagen af förnuftiga väsenden, betraktas ur theoretisk eller ur practisk synpunkt.

I förra fallet betraktas de såsom blott och bart varande, i det senare såsom tillika verkande eller handlande — nemligen i och för menniskan. Och i förhållande till henne betraktas de inom den theoretiska philosophien såsom bestämmande blott hennes theoretiska förmåga — hennes förstånd, hennes vetande; men inom den practiska såsom tillika bestämmande hennes practiska förmåga — hennes vilja, hennes handlande».[6]

---

[1] s. 3—4,
[2] s. 9—10.
[3] BKR. II, 26—27.
[4] BRE. 61.
[5] B. II, 251—252.
[6] B. II, 248.

Grundtanken vid skiljandet av den teoretiska filosofien från den praktiska är densamma i Phil.[1]

Den praktiska filosofien handlar om det, som bör vara. Ett böra kan endast ställas till en fri vilja. Men endast människan äger fri vilja i människans värld. Hur kan det då sägas, att de för oss bekanta slagen av förnuftiga väsenden i den praktiska filosofien betraktas såsom verkande och handlande i och för människan? För att begripa detta måste man ta hänsyn till den tanken, att de moraliska personligheterna, som äro den praktiska filosofiens objekt, kunna verka i människans värld endast genom mänskliga viljor. Såsom andeväsen eller moraliska personligheter kunna de ej uppträda och verka omedelbart i sinnevärlden.[2]

Såsom handlande och verkande i människans värld stå ifrågavarande väsen i intim relation till människans fria vilja.

Om Boström, då han närmare bestämmer den praktiska filosofiens discipliner, strängt genomför tanken, att den praktiska filosofien endast handlar om det, som bör vara, är en fråga, med vilken vi här ej närmare kunna sysselsätta oss.

Boström anser, att det ges tre olika praktiska discipliner, religionsläran, sedeläran och rättsläran. Han förklarar, att dessa vetenskapers objekt äro så skilda från varandra, att de ej kunna behandlas av en och samma vetenskap.[3]

### 3. Vissa tankar om det goda.

Det, som är i och för annan, måste vara något i och för sig självt.

I BRE skiljer Boström mellan det goda för den enskilda människan, det goda för människan i allmänhet, och det i och för sig goda. Det mänskliga goda är endast ett species av gott.[4]

I Prop. förklaras, att, Gud, betraktad i förhållande till människans praktiska förmåga, är det goda. Ett dylikt betraktelsesätt tillhör egentligen antropologien.[5]

Och Boström fortsätter på följande sätt: »Och är då det innehåll, som ytterst bestämmer hennes verksamhet, eller från hvilket hon utgår i sitt handlande, och hvilket hon genom detta gör gällande (verkligt) i sin värld, sannt förnuftig, så säges hon sjelf eller hennes verksamhet

[1] B. II, 482.
[2] B. II, 499.
[3] BKE. 11—12, B. III, 496.
[4] s. 13—14.
[5] B. II, 267—268.

vara god, och hvad hon i sådant fall förverkligar, kallas då äfven det goda. Det i och för sig sjelft — det absolut goda är således det (oändliga) förnuftet, betraktadt i förhållande till menniskans practiska förmåga, och det i och för människan goda är då ock det, som för henne (i någon märkbarare mon) röjer förnuftets ideala bestämdhet eller framställer det goda i och för sig sjelf.»[1]

Boström skiljer här emellan det i och för människan goda och det i och för sig själv goda, som även kallas det absolut goda. Det tycks framgå av det givna citatet, att det i och för sig goda ytterst bestämmer människans praktiska förmåga. Är ej detta motsägelse? Kan annat än det i och för människan goda bestämma henne (då hon ju såsom vilja är klart och sant förnimmande)? Härpå är att svara, att man kan säga, att det i och för sig goda ytterst bestämmer människans praktiska verksamhet, då ju det i och för människan goda ej är annat än det i och för sig goda, såsom detta i ett visst fall framträder.

Enligt vissa tankar är Gud god, enligt andra, är Gud, betraktad i förhållande till människans praktiska verksamhet, god. Följande yttrande klargör förhållandet mellan dessa tankar. »Det sköna är Guds formala bestämdhet, tänkt i förhållande till min estetiska förmåga, men detta, som står i förhållande till mig, kan jag betrakta per se, ty det måste först vara något per se, och jag kallar det ändå för det sköna, ty ändamålet är att förklara *det*, som bestämmer min estetiska förmåga; likasom visserligen det sanna är Gud, tänkt i förhållande till min teoretiska förmåga, men jag talar ändå om det sanna per se.»[2]

### 4. Om det goda och det självständiga.

Vi skola nu framställa vissa teorier, i vilka tanken, att det goda är självständigt och det självständiga gott, framträder.

»Gudomligheten är ändtligen *det goda* i och med sammanfattningen af de noologiska attributen: såsom *lif* och *salighet*.»[3]

Nu identifierar Boström salighet med harmoniskt (samstämmigt) liv.[4] Men endast det, som är samstämmigt, är verkligt självständigt.[5] Man kan således säga: Gud är det goda såsom verkligt självständig. Det självständiga är gott.

---

[1] B. II, 270.
[2] BKR. IV, 81.
[3] BRR. 64.
[4] B. III, 258, BRR. 66.
[5] B. II, 265.

»Tänkt hos Gud får det goda samma benämningar, men absolute: lif och harmoni eller ett harmoniskt lif utan motsägelse. Sålunda: vi ha att fatte dessa båda = det absolut goda;»[1] »Men det goda är, om vi rätt fatte dess begrepp, 1:o sannt lif eller sjelfmedvetande och 2:o harmoniskt, samstämmigt lif eller salighet, bägge i oupplöslig enhet.»[2]

Det verkligt självständiga är gott och det goda är självständigt.

Det absoluta säges också med nödvändighet vara gott. »I Orienten sökte man förklaringen ur en dubbel absoluthet — en ond jemte den goda; eller derur, att den förra affallit från den senare, — men detta är ingen förklaring, ty declarandum är just grunden till affallet, och är det onda absolut, blir det *icke* ondt. Detsamma ligger i Platos förklaring deraf, hvarmed det onda ej blir ondt: materien; då skulle det onda ej i och för sig vara ondt, hvarförutan af Plato ej är förklaradt, hvarifrån materialiteten kommer. Spinoza lärde, att det onda blott för imaginationen finnes. Schelling: att ett affall af idéerna egt rum, såsom differentieringar inom Gudomligheten — hvarmed det onda flyttas inom det absoluta och således ej är ondt. Ändtligen Hegel: det onda är nödvändigt i det absoluta sjelft och har der sin grund, nemligen i nödvändigheten för det godas idé att sätta sig sjelf eller existera såsom resultat af en utvecklingsprocess, hvarvid det blir enhet af motsatser och således förutsätter det onda; — hvilket derigenom sjelft blir absolut och således praktiskt nödvändigt.»[3] »Absolut betyder aflöst och, satt *emot* relativt, det, som ej behöfver ett annat för att vara, hvad det är.»[4]

Det goda säges även vara självständigt. »Sedlighetens absoluta värde vore ock omöjligt, ty allt i tiden är relatift.»[5] Det, som äger absolut värde, fattas tydligen såsom något absolut.

Människan bör bli så verkligt självständig som möjligt. »I sin tidstillvaro är hon» (människan) »icke identisk med sin idé ej heller med dess motsats, utan en enhet af båda, och hennes uppgift är att successivt bli mer och mer förnuftig och självständig.»[6] Det förnuftiga är självständigt och det självständiga är förnuftigt. Människans uppgift är att successivt bli mer och mer självständig.

Tanken att det goda är självständigt framträder även i teorien, att människan endast kan förbindas av sig själv. Men nu förbindes män-

---

[1] BRE. 17.
[2] B. III, 258.
[3] BRR. 217.
[4] BRR. 51.
[5] BRE. 27.
[6] BKE. 17.

niskan av Gud. Denne säges då vara människans sanna väsen. »Religionen åter är detta samma förnuft såsom bindande eller bestämmande menniskans fria verksamhet . . . Endast menniskans innersta väsen kan binda henne, men detta *hennes* väsen är just Gudomlighetens eget.»[1]

Samma tanke om det godas självständighet framträder även i uttalandet, att en vilja endast kan förpliktas av en vilja. »Ty endast en vilja kan binda och förbinda viljor och i den meningen regera eller herska öfver dem. Det liflösa är hvarken en magt eller en myndighet.»[2]

Fastän människans vilja sättes i nära samband med människan såsom verksamhet, så antar Boström, att Gud äger en vilja. Människans vilja är på visst sätt skild från människans förstånd. Guds vilja sammanfaller med hans förstånd. »Då Gud såsom absolut intelligens är af evighet bestämd, så finnes hos honom ingen skillnad emellan hans förstånd och hans vilja.»[3]

Nu binder och förbinder Gud människans vilja. Detsamma gör staten. Staten fattas också som ett personligt väsen, såsom en högre vilja.

Staten äger en livsform, i vilken den är Guds idé . Den är även ett förnimmande väsen i och för sig själv. Och staten är ett högre väsen än människan, ty människorna ingå i staten.

Men staten är även i människans värld. I denna är den given för människan. Staten säges också vara enhet av väsen och fenomen.[4]

Människan såsom ändamål för sig är en lem i ett organiskt helt, där varje del ingår i den andra och förutsätter denna. I Prop. heter det: »I allmänhet har hvarje del af den theoretiska philosophien hela väsendet (§ 9) till sitt object eller innehåll, så att blott utgångspunkten för dess betraktande är i hvardera olika. I hvardera delen är nemligen ett visst slag af förnuftiga väsenden objectet eller det hvarom der handlas, och till detta hänföras då alla de öfriga såsom utgörande dess bestämningar och tillsammans dess (positiva och negativa) innehåll. Detta har sin grund och nödvändighet deruti, att sjelfva objectet är ett strängt systematiskt helt eller en absolut organism, hvars alla momenter bestämma hvarandra ömsesidigt och äro på visst sätt i hvarandra närvarande.»[5]

Det här om den teoretiska filosofien sagda gäller även om den prak-

---

[1] BRR. 12.
[2] B. II, 502.
[3] BKE. 28. Se även BRR. 69—70.
[4] B. II, 255—256.
[5] B. II, 251.

tiska. Ty även den praktiska filosofiens objekt är ett strängt systematiskt helt, vars alla momenter på visst sätt betinga varandra och bestämma varandra ömsesidigt.

Att de väsen, som äro den praktiska filosofiens objekt, bestämma varandra, framgår också av det sätt, på vilket Boström anger de olika praktiska disciplinernas föremål. »Den practiska philosophiens andra hufvuddel är *sedeläran*, ethiken, moralen, hvilken alltid är rationel, såvida den icke är osedlig, och hvilken är vetenskapen om den enskiljda (privata) menniskan och det privata samhället, betraktade ur practisk synpunkt såsom den absoluta sedligheten, d. v. s. såsom fritt verksamme till att förverkliga sig i och för menniskan enligt sitt eviga väsende (idee, föruft) såsom sin practiska lag och sitt ändamål. . . Och om alla dessa väsenden gäller, att de betraktas dels i och för sig sjelfva och dels i deras förhållande till de öfriga, hvilka då tänkas såsom bestämmande deras verksamhet; ty att hvarje menskligt väsende är sjelfständigt verksamt efter sin egen enskiljda lag hindrar ej, att det tillika bestämmes af gudomligheten och de öfriga förnuftiga väsendena; tvärtom fordras och förutsättes dessas medverkan för dess egen verksamhets möjlighet och fullkomlighet, då det egentliga väsendet nödvändigt är organiskt.»[1]

I rättsläran behandlas de offentliga samhällena. Dessa betraktas där »dels i och för sig sjelfva och dels i förhållande till Gud och till de enskiljda, som i det fallet endast anses för deras bestämningar eller organer».[2]

Vi ha sett, hur Boström låter människan, som är det goda för människan, som utvecklar sig, ingå som ett led i ett organiskt helt, där ingen egentlig motsats finnes.

I vissa tankegångar gör dock Boström något större skillnad emellan människan såsom det goda för den tidliga människan och de övriga ursprungliga väsendena.

Så t. ex. på ett ställe i BKE. Sedligheten säges där vara bestämning hos människan. Man skiljer ju mellan sedliga och osedliga människor. Sedligheten är människan själv, bestämd på ett specifikt sätt. Människan är självständig, då hon såsom moraliskt fri väljer emellan sinnliga och förnuftiga motiv. Hon är självständig, hur än valet utfaller. Hon är mer självständig, då hon väljer det förnuftiga och är sedlig vilja. Än skarpare framträder dock hennes självständighet, då man säger, att människan är sin egen lag. »Ehuru viljan är en själf-

[1] B. II, 252—253.
[2] B. II, 253—254.

makt, redan då hon gör bruk af sin *moraliska* frihet, d. v. s. väljer mellan sinnliga och förnuftiga motiv, hur valet än utfaller, så visar sig dock hennes självmakt mer oförtydbart, då hon väljer det förnuftiga och således är en *sedlig vilja*. Ännu skarpare framträder denna karaktär, om man säger, att *den sedliga viljan* stiftar lag för sin sedliga verksamhet eller *är sin egen lag.*»

Människans lag är hennes eviga väsen eller Gudsidé.[1]

Människans självmakt framträder skarpare, då människan är sin egen lag, än då hon väljer det förnuftiga. Nu är väl att märka, att alla ursprungliga väsen äro förnuftiga.

Dock säger Boström till sist, att människan ej kan förverkliga sin egen idé »utan att, så långt det står i hennes förmåga, hos sig förverkliga» högre förnuftsväsens idéer.[2]

Tanken att icke ett annat väsen kan vara självständigt, där Gud är självständig, innebär antagandet av ett visst motsatsförhållande emellan Gud och de andra väsendena. Denna motsats förefinns ej i teorien, att ett annat väsen än Gud kan vara självständigt även där, där Gud är självständig.

I många av tankarna i Boströms praktiska filosofi förefinns ej antagandet av motsatsförhållande emellan Gud och människan. Människan kan endast förbindas av sitt väsen, men Gud är detta väsen. Såsom objekt för etiken är människan bestämd av Gud och av de övriga ursprungliga väsendena.

I vissa tankar framträder dock motsatsen på visst sätt. Människan säges vara självständigare då hon är sin egen lag, än då hon väljer det förnuftiga.

På grund av det hittills framställda är det klart, att Boströms etik är positiv, ej negativ. Den är vidare rationalistisk.

De dogmatiska, etiska systemen, som stå emot de skeptiska, indelas av Boström i empiriska och rationalistiska. De förra »antaga, att kunskap om det sedligt goda och rätta kan vinnas genom erfarenhet, samt föreställa sig, att människan blott är ett sinnligt, inom rum och tid inskränkt, väsen». Dessa system förkastas av Boström, som själv naturligtvis är etisk rationalist, d. v. s. som lär, att förnuftet är princip för det sedligt goda och rätta. De rationalistiska systemen kunna vara negativa och positiva.» a) Negativ rationalism, enligt hvilken sedligheten består i oberoende och självständighet i förhållande till det sinnliga med sinnlighetens fullständiga underkastelse eller förintelse såsom

[1] BKE. 54.

[2] BKE. 55.

mål. b) Positiv rationalism, enligt hvilken sedligheten har till ändamål att införa förnuftet i det sinnliga, som icke är eller uppfattas såsom en absolut motsats mot förnuftet, utan såsom ett fenomen af detta.»[1]

Boström anser, att det rätta och goda är självständigt. Men det självständiga är enhet i mångfald. Det verkligt självständiga utgöres av en fullt konkret värld. Boströms etik blir positiv.

På ett ställe säger Boström, att »Plato är grundläggaren och den ende historiske representanten för en positivt rationalistisk etik.[2] På ett annat ställe förklarar Boström, att hans egen sedelära är ett positivt rationellt system, »i hvilket afseende den, utom christendomen, knappt har någon annan sedelära än den platonska, med hvilken den är besläktad».[3]

## 5. Om Gud och det onda.

På vissa ställen förklarar Boström: Om Gud verkade allt, gåves det intet ont. »Kritik af *Stoicismen* och *Spinozismen*. 2:o *Bägge åsikterna äro pantheistiska*. Då Gudomligheten enligt panteismen verkar allt, så är *tillvaron af ett moraliskt ondt något otänkbart.*»[4]

Men det ser också ut som om Boström menade, att det ges ett ont, till vilket alltid någon med nödvändighet är skuld. Så säges, att om viljan ej vore grund till det onda, skulle det ondas grund flyttas inom gudomligheten. »I detta hänseende eller för det ondas faktiska verklighet kan ingen annan grund angifvas, än menniskans fria vilja eller dennas faktiska beslut. Så är det onda ej grundlöst, men har ej heller någon grund utom eller någon annan grund än viljan — i annat fall skulle man flytta denna grund inom Gudomligheten, —.»[5] »Till stöd för yrkandet af viljans frihet anföra indeterministerna: . . . 5:o menniskan känner moralisk imputation d. ä. känner sig sjelf vara upphofvet till sina handlingar och tillägger sig sjelf förtjenst och skuld, och samma betraktelse och omdöme göres äfven af andra. Skulle nu intet annat kunna ske, än hvad som sker, vore den handlande skuldlös och Gudomligheten blefve i sista instansen den, som hade skuld.»[6] Boström menar: Det ges något ont, som är nödvändigt. Detta är gifvet på grund av vissa

[1] BKE. 62—63.
[2] BKE. 103.
[3] B. II, 497.
[4] BKE. 93.
[5] BRR. 216.
[6] BRR. 169, 173.

väsens ändlighet. Och det är nödvändigt, att vissa väsen äro ändliga. Det kan endast ges ett oändligt väsen. Men det ges även något ont, som ej kan sägas vara nödvändigt. Jag anser, att grunden till detta är att söka i människans fria vilja. Den, som förnekar, att människans vilja är fri, och den, som anser, att människans vilja ej är grund till detta onda, som ej är nödvändigt, den måste antaga, att Gud är grund till detsamma.

Man kan således säga: det verkligt självständiga är godt. Men om man antager detta, så måste man antaga, att det ges något självständigt, som kan vara orsak till visst ont. Endast om man antar, att viljan är fri, äger man logisk rätt att anse, att Gud är god.

Hos Edfeldt förekomma på ett ställe följande tankar: Är Gud omedelbar grund till den sinnliga världen och antages han vara fullkomlig, så är ifrågavarande värld fullkomlig, ty ett fullkomligt väsen kan endast äga fullkomliga följder. Det onda måste då antagas bero på ofullkomlig uppfattning.

Antar man åter, att det onda äger verklig fakticitet, och att Gud är orsak till världen, så måste man anse, att Gud är ofullkomlig och ond, emedan dessa bestämningar tillkomma hans omedelbara följd.[1]

Dessa tankar ge en förklaring till Boströms ovan anförda uttalanden.

[1] Filosofisk religionslära. Uppsala 1903, s. 298—299.

KAP. V.

# Om viljefriheten.

## 1. Inledning.

Boström anser, att det ej är tillräckligt att antaga friheten. Man måste även förklara och bevisa densamma.[1]

Ett av Platons fel — enligt Boström — är det, att han blott affirmerat friheten, men ej bevisat och förklarat den.[2] Fichte säges utgå från det rena, obestämda självmedvetandet såsom högsta princip. Men det är oförklarligt, huru detta självmedvetande kan giva sig en mångfald bestämningar eller övergå till ett konkret teoretiskt eller praktiskt jag. Fichte kan således — enligt Boström — icke förklara viljans frihet.[3]

Människan, som självständigt kan välja emellan det onda och det goda, är fri. Friheten säges också innebära självständighet. »Ordet frihet betecknar en sjelfständighet i något afseende, ett oberoende af andras magt och en magt öfver sig sjelf. Sjelfständighet är att vara *i* sig sjelf, *för* sig sjelf och *genom* sig sjelf; den är mera än frihet eller det positiva i denna och finnes hos Gudomligheten. Frihet åter är ett relativt begrepp, och betecknar sjelfständighet i förhållande till något: fri, alltid från något, och i ett visst afseende: der frihet är sjelfständighet, men ej tvärtom, såsom allt blandadt guld är guld, men ej tvärtom.»[4]

## 2. Om den negativa friheten.

Den fria människan, som väljer emellan det onda och det goda, kan genom valet bli ond eller god. Denna människa är då icke bestämd av bestämningar, som kunde bestämma henne.

Boström skiljer emellan negativ och positiv frihet.

---

[1] BKE. 12, 47; BRR. 168, 191.
[2] BKE. 12, 47.
[3] BKE. 30—31.
[4] BRR. 160.

Fritt i negativ mening är det, som kunde vara bestämt av en bestämning, av vilken det ej är bestämt. »Fritt i negativ bemärkelse är något, såvidt det tänkes stå i relation till något och sålunda i visst afseende deraf är bestämdt, nemligen så, att det deraf i visst afseende är bestämbart, så att det, hvarifrån något är fritt, alltid står inom samma verklighetssfer, som det fria, och kunde bestämma det. Relationen är alltså, att det ena *kunde* bestämma det andra . . . Och vidare ligger i samma begrepp, att det, från hvilket frihet finnes, faktiskt *icke* skall vara förenadt med det fria, d. ä. ej faktiskt bestämma det.»[1]

Boström anser, att friheten innebär självständighet.

Men han antar även, att det ges fria föremål, som icke äro självständiga. Han upptager såsom sina allmänna uppfattningens tankar om friheten. Så t. ex. då han som exempel på negativt fria objekt nämner det från fiender fria landet och det från mask fria äpplet.[2]

Det ges nu tre olika slag av negativ frihet, den, som förekommer hos 1) vilande medvetslösa, 2) rörliga medvetslösa och 3) självmedvetande väsen. Ett vilande väsen är fritt, när det är eller förnimmes utan det, i förhållande till vilket det är fritt. Ett ting i rörelse är negativt fritt, då det ohindrat och ohämmat åstadkommer sin produkt utan inflytande av det, i förhållande till vilket det är fritt. Dock säges: »Ett dödt tings frihet är emellertid mindre dess egen, än subjektets betraktelse deraf. Och likaså om en kraft verkar och den betraktande väntar en viss produkt deraf och ser den följa, öfverflyttar han i sjelfva verket sin frihet, i betraktelsen, på tinget. Blott den sistnämnda negativa friheten» (d. v. s. den frihet vi ovan betecknat som den tredje) »gäller för den fria varelsen sjelf, och derom komma vi att handla.»[3]

Endast det självmedvetande (det självständiga) väsendet är således egentligen negativt fritt.

Determinister anse, att viljan är osjälvständig.[4] Dock sägas deterministerna aldrig ha bestritt viljans negativa frihet. »I förbigående må för öfrigt här anmärkas: att de, som bestridt friheten, alltid hafva erkänt menniskans negativa frihet och nekat frihet endast i dess positiva betydelse; . . »[5]

Friheten innebär således ej alltid självständighet.

---

[1] BRR. 160.
[2] BKB. I.
[3] BRR. 160—161.
[4] Se t. ex. BRR. 171.
[5] BRR. 161. Se även BKE. 13.

I BKE tryckes mindre starkt på tanken, att den negativa friheten innebär självständighet. Eljest är grunduppfattningen om den negativa friheten i denna skrift densamma som i BRR.[1]

### 3. Om den positiva friheten.

Den fria människan, som självständigt väljer emellan det onda och det goda, blir genom valet ond eller god.

Den positiva friheten består uti det självständiga upptagandet av en bestämning, som sedan kan affirmeras om det väsen, som upptagit den. »Den andra betydelsen af frihet är: frihet i anseende till eller öfver något. Till en sådan fordras treggehanda: frihet från det, i anseende till hvilket frihet finnes; och: att kunna bestämma sig genom och till det andra eller förena sig sjelf dermed, men ock, att likväl icke *vara* bestämd deraf, — hvilket inbegriper, att det, i anseende till hvilket man är fri, icke skall utgöra en väsentlig bestämning för den frie. Att bestämma sig genom något betyder att upptaga det såsom sin bestämning eller låta sitt vara framträda i dess vara. Exempel: af viljan och ett begär, som i den kan upptagas eller icke, så att (i förra fallet) viljan är det begäret (jemte annat).»[2]

Den positiva friheten innefattar således i sig negativ frihet.[3]

All positiv frihet säges vara val. »Viljans frihet är alltså friheten i nu sistomhandlade bemärkelse, d. ä. såsom valfrihet, ehuru 'val' är öfverflödigt, då all positiv frihet är val;»[4]

Boström menar också, att allt självständigt val är positiv frihet, ty det kan naturligtvis ej ges ett självständigt val, om ej de bestämningar, som konstituera den positiva friheten, föreligga.

Boström säger också, att människans frihet är en makt eller förmåga att välja.[5]

Den positivt fria är självständig, alltså självmedvetande. »Vilkoren för positiv frihet äro: . . . att vara i och för sig varande, lefvande eller sjelfmedvetande och sjelfbestämmande kraft, ty kraften skall sjelf bestämma sig till det, i anseende hvartill den är fri, och ett *sjelf* finnes ej utan lif och sjelfmedvetande.»[6]

---

[1] BKE. 13.
[2] BRR. 161.
[3] Se också BKE. 13.
[4] BRR. 12. BKE. 14.
[5] B. I, 376—377. BKE. 14. BRR. 168.
[6] BRR. 161. BKE. 14.

I ett ovan givet citat förklaras, att den fria viljan — då den upptager ett begär (d. v. s. väljer ett dylikt) — jämte annat är detta begär. Här framträder tanken, att det, som väljes, kan affirmeras om den väljande att det, som väljes, specificerar den väljande.

Detsamma säges i »Satser om lag och lagstiftning». Där förklaras, att människan är och verkar såsom det, som av henne väljes.[1]

I BRR, sid. 190, säges, att då människan med frihet upptager en bestämning såsom sin, blir hon denna bestämning, ehuru alltid tillika såsom jag.

Denna tanke framträder i många av Boströms uttalanden.

Boström säger också, att ett av villkoren för den positiva frihetens möjlighet är det, att medvetandets innehåll i oändlighet förhåller sig såsom genus och species. »Andra vilkoret för möjlighet af viljans frihet är, att det innehåll, som fyller menniskans medvetande, skall ega systematisk form, eller i oändlighet förhålla sig såsom genus och species: annars vore det omöjligt att genom abstraktion komma till ett generelt och att derunder subsummera — eller enligt det relativt allmänna välja mellan — det enskildare. Så är ock, såsom vi sett, förhållandet mellan medvetandets bestämningar.»[2]

Det, som väljes, subsumeras under det, som väljer. Det, som väljer, är generellare än det, som väljes. Om ej medvetandets innehåll förhölle sig såsom genus och species, skulle det ej kunna ges ett val, ty då kunde intet subsumeras under det väljande.

Vad menar Boström i det givna citatet med att medvetandets innehåll i oändlighet förhåller sig såsom genus och species? Han kan ej mena, att varje genus, till vilket man i medvetandet kommer, äger ett högre genus. Ty självmedvetandet, som finnes i medvetandet, är absolut enkelt. I detsamma kunna inga andra begrepp urskiljas. Det kan då ej äga ett högre genus. Boström menar naturligtvis, att det ges genus, under vilka allt det, som kan väljas, kan subsumeras. Ett dylikt genus äga vi ju i självmedvetandet, som framträder i medvetandets alla funktioner. Härmed är ej sagt, att det ej kan ges även andra begrepp, som fylla detta anspråk. Ty den vilja, som väljer, är människans väsen. Detta kan vara mer än det rena självmedvetandet och ändå förhålla sig såsom genus till allt väljbart.

Denna tolkning bekräftas av formuleringen av motsvarande stycke i BKB I.

Pira säger, att Boström anser, att ett av frihetens villkor är att

[1] B. I, 377.
[2] BRR. 162.

människan kan hålla sig fri från bestämdhet och att detta innebär, att hon är fri i negativ mening, fri från något.[1]

Detta är riktigt. Men människans förmåga att hålla sig fri från bestämdhet innebär även positiv frihet. Ty om jag kan hålla mig fri från en bestämdhet, som kunde bestämma mig, så äger jag ju förmåga att välja mellan att upptaga denna bestämdhet såsom min och att hålla mig fri från den.

Den frie är självständig i förhållande till något. I samband härmed kan nämnas, att Boström anser, att den fria viljan alltid äger motiv.[2]

## 4. Den självständigt väljande måste kunna draga sig tillbaka från vissa av sina bestämningar.

»Frågan blir nu att närmare utreda, hvilka vilkoren äro för att viljan skall vara fri eller hvad som ligger i hennes frihet — eller på viljan tillämpa det ofvan i detta afseende sagda. Dertill fordras eller deri ligger för det första, att viljan eller den viljande skall kunna skilja mellan sig sjelf och sina omedelbart gifna (individuela) bestämningar eller i någon mån abstrahera från dessa: i annat fall vore ett *val* ej möjligt.»[3]

För att kunna välja måste människan kunna skilja mellan sig och sina omedelbart givna (individuella) bestämningar. Den väljande är ju på visst sätt generell. Det, som väljes, subsumeras ju under, specificerar ju den väljande.

## 5. Om den fria viljan och det sanna förnimmandet.

Människan, som självständigt väljer, är självmedvetande.

Nu sättes självmedvetandet i nära samband med det sanna förnimmandet. Den, som är sant förnimmande, är självmedvetande och den, som är verkligt självmedvetande, är sant förnimmande.

Boström lär också, att den verkligt fria viljan är sant förnimmande. Den är ingen blind, medvetslös naturmakt.

I den fria viljan uppfatta vi oss såsom fria. Den fria viljan är sant förnimmande. Vi äro fria. Endast det, som den fria viljan vet om sig själv, är hon.

---

[1] Om utveckling och frihet enligt Boström och Eucken. Stockholm 1909, s. 99.

[2] BRR. 175. BKF. 18.

[3] BRR. 162.

I ett klart förnimmande uppfatta vi oss såsom fria. Det klara förnimmandet är sant. Vi äro fria.

I BRR sägas indeterministerna hävda, att människan äger ett omedelbart medvetande om sin frihet. »Till stöd för yrkandet af viljans frihet anföra indeterministerna, 1:o) att friheten är omedelbart gifven för menniskan genom hennes medvetande om sig sjelf i sin verksamhet eller är ett omedelbart faktum i det menskliga medvetandet: såsom viljande är menniskan alltid sjelfmedveten och fri.» På detta svara deterministerna, att frihetsmedvetandet kan vara illusoriskt. Fastän människan anser sig vara fri, kan hon vid valet vara bestämd av yttre motiv. Boström replikerar: »Häremot anföra vi blott en anmärkning, men som är tillräcklig: menniskan *behöfver* vissa motiver för sitt handlande, men dessa äro ej nödvändigt necessiterande, och den inre typen kan hon ej ändra, men den låter i vissa fall på olika sätt bestämma sig. Viljan är en sjelfmedveten verksamhet och finnes ej utom sjelfmedvetandet; att tala om ett dunkelt, som på viljandet skulle inverka, är således emot sjelfva begreppet af och förutsättningen vid viljande. Många krafter kunna visserligen i beslutets ögonblick medverka, men viljan kan just såsom sådan sätta dessa utom sig, och om de då ock falla inom människans lägre natur, är dock viljan fri från dem, annars skulle de komma till medvetande. Blott hvad den viljande menniskan är för sig eller vet om sig, *är* hon sjelf; huru hon af andra fattas, angår henne ej.»[1]

Analyserar man Boströms bevis för viljefriheten, så visar det sig, att följande tankar ligga till grund för dem.

Om ej viljan är fri,

1) är det, som uppfattas i en klar uppfattning, ej alltid sant.

2) ges det vissa realiteter, vilkas existens är meningslös, oändamålslös (och därför för Boström omöjlig).

»Till stöd för yrkandet af viljans frihet anföra indeterministerna, . . . . . vi hafva medvetande om en skilnad mellan *böra* och *gerna vilja* eller mellan förnuftets och sinlighetens fordran och om, att vi ofta göra annorlunda, än vi *böra*, hvilket vore orimligt, om man ej *kunde*.» Mot detta argument anföra deterministerna bl. a. följande: Människan har tvenne drifter, förnuft och sinnlighet. Förnuftet är det riktiga. »Således: hon har motsatta drifter, men deraf följer ej, att hon, när hon följt den ena, kunnat följa den andra.» ». . . man tror sig, genom en illusion, kunna bestämma sig till bättre eller sämre, emedan man finner hos sig de tvenne drifterna och ej ser grunderna. Men det objektiva är,

[1] BRR. 169—170. BKE. 20—21.

att det förnuftiga är det verkliga och det verkliga är det förnuftiga, -- allt annat är blott subjektivt antagande.» Härpå svarar Boström: »Men det är just i förståndet, som man sjelf fattar 'det objektiva' — hvaremot 'det subjektiva' tillhör känsla och fantasi; erkännes ej detta, står man på empirisk ståndpunkt och menar med objektivt det yttre. Men när man är viljande, är man tänkande, således just dervid bortfaller subjektiviteten.»[1]

Viljan är sant förnimmande. I viljan kan man ej låta leda sig av en illusion.

Tanken, att vi i klar och tydlig uppfattning förnimma oss såsom fria, spelar en stor roll i Boströms bevis för viljefriheten. Boström själv säger: »Det bland de för friheten anförda argumenterna och fakta som är det väsentliga, är det första: att viljan, för att kunna skiljas från drift och begär, är förståndet blott såsom praktisk verksamhet och såsom sådant fullt klart för sig sjelft, samt att menniskan just i förståndet, d. ä. i det klara medvetandet, finner sig fri. Derföre antaga ock alla menniskor vid sitt handlande frihet, om de ock teoretiskt äro fatalister. Detta argument återkommer ock, blott i skilda applikationer, i alla de öfriga.»[2]

Tanken på förhållandet mellan självständigheten och det klara förnimmandet framträder i följande uttalande: »Af det nu sagda beror frihetens olika förhållande till de olika utvecklingsgraderna af den praktiska verksamheten. Såsom *drift* framträder menniskan visserligen sjelfverksam: eger *spontaneitet* — om ock obetydlig, då verksamheten bestämmes af de yttre tingens och kroppens vexelverkan eller af en de förras irritation och reaktionen deremot. Någon frihet finnes deremot icke på denna ståndpunkt, då verksamheten ej är medveten eller dirigerad af anden. -- Begärförmågans frihet har af många blifvit satt såsom det rätta och egentliga uttrycket af frihet. Den framträder på denna ståndpunkt såsom *godtycke* eller *arbitrium:* menniskan är medveten af hvad hon gör och ett val eger rum, men detta är dock ej egentlig sjelfdetermination, utan beror i mycket af de yttre objekter, till hvilka menniskan står i relation. Då, för öfrigt, föreställningarna framträda regellöst och utan nödvändigt sammanhang, blifva ock de af sådana bestämda begären oregelbundna, utan något inre skäl till att just detta i ett visst ögonblick blir det herrskande.»[3]

Det fria är självständigt. I driften och begärförmågan är människan

[1] BRR. 169—172. BKE. 22—23.
[2] BRR. 174.
[3] BRR. 163. Se BKE. 15.

ej verkligt självständig. Människan är ej fri i dessa funktioner. Det klara förnimmandet sättes i intimt samband med självständigheten. Människan är ej självständig i driften. Verksamheten i driften är ej heller medveten. Principen för människan såsom sinnligt begärande är föreställning. »Menniskan vet på denna ståndpunkt hvad hon gör, men har ej skäl för sig, ej heller nödvändighet i sin verksamhet.»[1] Dessa ord förklara uttalandet om föreställningarna i det ovan givna citatet. Vi erinra om ett i tredje kapitlet givet citat, enligt vilket viljan rättar sig efter begrepp. Endast begreppet är en verkligt nödvändig förnimmelse. Begreppen äro de högsta förnimmelserna.

### 6. Människan kan vara obeslutsam.

»De positiva bevisen utgå från *sex* märkliga fakta, som vore oförklarliga, om den mänskliga viljan icke vore fri. Dessa fakta äro följande: . . . *B. Det är faktiskt, att människan är obeslutsam, innan hon handlar.* Vore det, såsom determinismen påstår, i ett närvarande ögonblick bestämdt, hvad jag skall göra i ett följande, så behöfde jag icke vara obeslutsam om hvad jag bör göra. Men då jag faktiskt är det, så förutsätter detta valfrihet.»[2]

Detta bevis bevisar naturligtvis icke viljefriheten. Ty deterministen kan ju säga, att det är bestämt av andra makter än den mänskliga viljan, att denna vilja skall vara obestämd en tid, innan den bestämmes av ett visst motiv.

Tanken, som ligger under detta bevis, är omnämnd i föregående avdelning. Boström menar naturligtvis, att vi i en klar och tydlig förnimmelse uppfatta oss såsom obestämda. Obeslutsamheten vore meningslös, oändamålsenlig, omöjlig, om ej viljan vore fri.

### 7. Det ges sinnlig och förnuftig frihet.

Den vilja, som äger sinnlig frihet, äger makt att självständigt välja emellan olika sinnliga bestämningsgrunder.

Den vilja, som äger förnuftig frihet, äger makt att självständigt välja emellan det sinnliga och det förnuftiga, det onda och det goda.[3]

Den förnuftiga friheten kallas även moralisk.[4]

---

[1] BRR. 155.

[2] BKE. 20—21. BRR. 170—171.

[3] B. I, 376—377.

[4] B. I, 377.

Den moraliskt fria viljan kan välja emellan det onda och det goda. Friheten är därför icke den praktiska filosofiens princip.[1] Den är icke det absolut goda för människan.[2]

Boström tar därför avstånd från Kant och Fichte, som ansågo, att frihet är sedlighet.[3]

## 8. Viljan vill alltid något bestämdt.

Människans vilja är det, som den väljer.

Det, som människan vill, är bestämning hos viljan.

Man kan också hos Boström spåra den tanken, att det, som är bestämning hos viljan, viljes av denna.

Tanken att det, som är bestämning hos viljan, viljes av denna, uttalas klart och tydligt av Sahlin. »Men praktisk princip för sitt eget lif är viljan i den meningen, att hon icke kan vara god utan att sjelf vilja det goda, ty för henne är det att vara ingenting annat än det att vilja.»[4]

Att icke tänka och att tänka intet är enligt Boström ett och detsamma. Det rena tänkandet, som ej äger tankar, är icke tänkande. »Men vidare: det rena tänkandet utan tankar är *icke* tänkande; att tänka intet och att ej tänka är detsamma.»[5]

Nu är viljan tänkande. Den tänker då alltid något.

Boström anser, att viljan alltid vill något bestämt. ». . . viljan går alltid till ett bestämdt eller är i verkligheten alltid bestämd; äfven om hon vill hålla sig oberoende af några vissa motiver, är ock detta ett bestämdt viljande, såsom motsats mot det andra; således: viljan kan aldrig vilja viljandet in abstracto.»[6] Viljan vill alltid något bestämdt. Den kan därför aldrig vilja viljandet in abstrakto.

Boström anser, att det, som vid valet är bestämning hos viljan, influerar på valet. Antag, att viljan vill det, som bestämmer den. Det är klart, att det, som viljan vid valet vill, influerar på utgången av valet.

Det, som vid valet bestämmer viljan, influerar på valet. Det är viljan, som är fri. På viljans ståndpunkt rättar människan sig efter begrepp (d. a. III, 5). Boström säger också, att viljan — för att vara fri — måste skilja mellan sig själv och sina omedelbart givna indivi-

---

[1] BRR. 159.
[2] BRR. 166.
[3] BKE. 17, 29—30.
[4] Om det stoiska högmodet. Uppsala 1875, s. 33.
[5] BRR. 112.
[6] BRR. 166.

duella bestämningar och gå till ett mer eller mindre generellt tänkesätt.[1] De omedelbart givna, individuella bestämningarna äro icke begrepp.

## 9. Den fria viljan får ej bestämningar av ett annat väsen.

Människan, som självständigt väljer, ger sig själv bestämningar.

Verkande orsak (causa efficiens, causa tempore antecedens) till något är det i tiden nästföregående fenomenet.[2]

Om man antager, att dylika orsaker äro verkliga orsaker och att allt tidligt (som ju är betingat) äger sin orsak i dylika, då bestämmes viljan av annat än sig själv och är således ej fri. »Men enligt sådana åsigter måste man ock conseqvent förneka alla finalorsaker och i verlden blott erkänna verkande orsaker (causae tempore antecedentes), d. v.s. i sjelfva verket blott skenorsaker, hvilka den empiriska ytligheten anser för verkliga), hvaraf följden nödvändigt blir den fullkomligaste fatalism eller determinism. Ty hvarje handlings (föregående) orsak är då i handlandets ögonblick redan gifven och följaktligen oberoende af menskliga viljan, hvarföre ock sjelfva handlingen, som är dess nödvändiga verkan, omöjligt kan vara fri.»[3]

Boström säger också, att de verkande orsakerna äro skenorsaker, som endast den empiriska ytligheten anser vara verkliga. Det föregående är aldrig orsak till det efterföljande.[4]

Endast finalorsaker äro verkliga orsaker. Dessa inträda för oss senare än sina verkningar. »Men endast det ursprungliga och eviga kan vara verklig orsak, och detta är alltid *finalorsak* eller *ändamål* (causa finalis); ty då hela dess verksamhet icke är annat än dess utveckling i och för oss, så kan det naturligtvis icke framträda i tiden (för oss, i vårt actuela medvetande eller inom vår verld) förr, än det deruti har förverkligat sig, och dess verkan således der *gått förut.* Också känne vi derföre aldrig orsaken förr, än dess verkan blifvit oss bekant; men det föregående phaenomenet kunna vi deremot känna före det efterföljande.»[5]

Boström lär, att en av Gud meddelad frihet icke är någon verklig frihet. Den tanke, som ligger till grund för detta påstående, framträder i många av Boströms teorier.

---

[1] BRR. 162.
[2] B. II, 286.
[3] B. II, 282.
[4] B. II, 529.
[5] B. II, 286.

Om Gud är världsskapare, så ges det ingen frihet.[1]

Panteismen lär — enligt Boström — att Gud är den sinnliga världens substans och att denna värld är Guds accidens. »Af ålder har man med detta ord» (panteism) »betecknat den åsigt, som icke tänker sig Gudomligheten såsom sjelfständig och oberoende af den sinnliga verlden, utan föreställer sig den förra såsom den senares substans, och den senare såsom den förres accidentier, så att de bägge förutsätta hvarandra ömsesidigt.»[2]

Enligt Boström innebär panteismen, att all verksamhet är Guds och att all kraft är hans. Panteismen leder till determinism. »Då teologerna antaga kreations-teorien, så hjelper den dem ej ifrån panteism och dermed determinism; ty Gud kan ej hafva skapat menniskan in abstracto, utan in concreto, och det är ju då han, som verkar, ej hon; det är hans krafter. Gud måste genom continuata creatio eller uppehållelsen uppehålla in concreto, och då är det Gud, ej jag, som bestämmer mina krafter. Så snart ett allsmägtigt väsen griper in i frihetens verld upphör min frihet.»[3]

»Friheten upphäfves genom läran om, att Gud har skapat människan såsom teologer lära; ty har Gud gifvit alla de krafter, hvarmed hon verkar, så är det Gud, som verkar, och icke människan. Gud måste då i hvart ögonblick skapa människan in concreto, sådan hon är fullt bestämd; ty han kan ej skapa henne blott in abstracto eller i allmänhet. Och hvad hon nu är i detta ögonblick, det kan ej vara en verkan af hvad hon var i ett föregående ögonblick, ty det är förgånget och kan ej caussera hvad jag nu är, utan Guds uppehållande kraft måste i hvart ögonblick bestämma mig, och det ej in abstracto, utan in concreto, d. ä. skapa; och följden blir panteism, världens verksamhet är Guds egen.»[4]

»Den Schelling-Hegelska filosofien är visserligen idealistisk, men den är idealistisk *panteism*. Däraf följer, att *människan* blott är en uppkommande och försvinnande modifikation af Gudomligheten såsom det substantiella. Konsekvensen häraf är, att det i deras åsikt, trots hvad de båda påstå, *icke* finnes något *utrymme* vare sig för *frihetsläran* eller *odödlighetsläran*.»[5]

Leibniz tänker sig människan såsom skapad av Gudomligheten »och att han på förhand determinerat gången af hennes utveckling, hvil-

---

[1] BKE. 12. BRR. 177.
[2] B. I, 400.
[3] BKR. I, 34.
[4] BKR. I, 34.
[5] BKR. 46—47.

ket innebär den orimlighet, att han inflyttar tiden i Gudomligheten, så att Gudomligdeten på förhand vet om menniskans handlingar så, att menniskan är bestämd att handla så, som hon gör, redan innan hon gör det, . . .[1]

Boström menar: Om Gud är orsak till att människan äger frihet, så är det egentligen han, som i sista hand är orsak till de handlingar, till vilka friheten är grund. Likaledes om Gud är världsskapare.

Då Gud är den kraft, som ger viljan bestämningar, så är han ju såsom sådan mer självständig än viljan, som får bestämningar. Där Gud är självständig, där är icke ett annat väsen självständigt. Därför måste panteismen och den åsikt, som lär, att Gud är världsskapare, förneka viljans frihet.

Panteismens problem har på ett intensivt sätt sysselsatt Boströms tänkande. Redan i sin första skrift — den om Leibniz[2] — bekämpar han ifrågavarande åskådning. Han säger där, att panteismen fattar de särskilda väsendena såsom modifikationer av det absoluta. Den upphäver därför de särskilda väsendenas individualitet och den måste därför förkastas.[3] I sina två därpå följande avhandlingar söker Boström bestämma panteismens begrepp och konsekvenser.

Den, som antar, att de verkliga orsakerna äro causae efficientes, måste förneka viljefriheten. Boström lär också, att determinismen antar, att causae efficientes äro de verkliga orsakerna.[4]

Kant ville hävda viljefriheten. Men enligt hans uppfattning baserar sig all kausalitet på i tiden föregående orsaker. Konsekvensen av Kants filosofi blir därför — enligt Boström — förnekande av viljefriheten.[5]

Boström själv lär, att Gud ej har skapat människan. Hon är lika evig som han. Vad som utgår från människan, är ej gjort av Gud.[6]

## 10. Den fria viljan är causa antecedens.

Boström lär, att den positivt frie är ett väsen, som successivt frambringar sin bestämdhet eller sina verkningar i tiden. »Vilkoren för positiv frihet äro: 1) verksamhet eller att vara kraft, d. ä. ett väsen,

---

[1] BRR. 184.
[2] Se Liljeqvist, Om Boströms äldsta skrifter, s. 7—11.
[3] B. I, 94.
[4] BKE. 19—20.
[5] BKE. 30.
[6] BRR. 216.

som successivt frambringar sin bestämdhet eller sina verkningar i tiden — ett väsen, som ej är kraft, kan ej vara fritt;»[1]

Boström säger också angående villkoren för frihetens möjlighet: »Till dessa tvenne vilkor kommer ändtligen såsom det tredje, att det generela eller, i praktiskt uttryck och tillämpning, att den af ett sådant bestämda viljan eller denna såsom sådan skall hafva prioritet i tiden i förhållande till drifter och begär, d. v. s. att menniskan d. ä. jag i en viss tid skall hafva kommit till allmänt viljande, i förhållande hvartill det speciela skall vara ett posterius, — ehuru så ej är i den naturliga utvecklingen, — hvarigenom det förra blir en causa till det senare: sjelfva valet består nemligen i öfvergången från det allmännare till det enskildare eller i praktisk reflexion.»[2]

Viljan, som väljer, är causa efficiens. I satsen, att det allmänna viljandet är causa till det speciella, skymtar tanken, att det, som vid valet bestämmer den väljande viljan, influerar på valets utgång. Båda dessa tankar finnas även i detta uttalande: »Vidare äro drifterna och begären bestämningsgrunder för viljan, ehuru ej de enda eller viljan mekaniskt bestämmande, men medverkande orsaker, som förutsättas för viljans specialiserande. När nemligen viljan skall vara fri i förhållande till dem, måste de finnas såsom möjliga bestämningsgrunder, eller de utgöra nödvändiga vilkor för viljans specifikation, men de äro icke viljans orsaker, utan när viljan framträdt, blir den äfven i tiden det första, och begären få då betydelse endast såsom följder af det allmänna viljandet. Viljandet består eller bringas till aktualitet ej blott i och medelst abstraktion från drifter och begär, utan ock i återvändande till dessa, medelst subsumtion af dem under den allmänna regeln, hvilken subsumption just utgör viljans förverkligande i hvarje enskildt fall.»[3]

Att ett begär får betydelse betyder, att det väljes av viljan. Valet av begäret är följd av det allmänna viljandet.

I föregående avdelning ha vi sett, att Boström lär, att man — om man vill bejaka viljefriheten — måsta anta, att alla verkande orsaker äro skenorsaker och att de verkliga orsakerna äro causae finalis.

Men det är klart, att viljan, som självständigt väljer emellan det onda och det goda, måste vara en i tiden föregående orsak. Och den är ingen skenorsak. Den är verklig orsak till att den får den bestämning, som den väljer. Den är tillräknelig för valet.

---

[1] BRR. 161.
[2] BRR. 162—163.
[3] BRR. 163—164.

## 11. Den moraliskt fria viljan är indifferent i förhållande till det onda och det goda.

Boström anser, att den fria viljan, som väljer emellan det onda och det goda, är något i och för sig själv och att den är indifferent i förhållande till det onda och det goda.

För att bevisa att så förhåller sig, vända vi oss till Boströms kritik av den psykiska determinismen. Denna åsikt lär, att viljan alltid är bestämd av känslan. Den säger: »En vilja åter såsom blott förmåga är en abstraktion, ett non ens, ett noumenon, hvarom, just såsom abstrakt, ingen erfarenhet är möjlig.» Denna lära kritiseras av Boström på följande sätt: ». . . då determinismen nekar, att viljan såsom obestämd är verklig, håller detta ej stånd, ty viljan skall tänkas i relation till det nyttiga och skadliga, och för att kunna så tänkas, måste hon vara något i och för sig sjelf, men i så fall måste hon ock vara för båda indifferent, . .»[1]

Viljan såsom förmåga eller abstrakt är således verklig.

Den moraliskt fria viljan är något i och för sig själv. Den tänkes i relation till det goda och det onda, emellan vilka möjligheter den väljer. Den är då indifferent för det goda och det onda.

I följande avdelningar komma vi att uppvisa, att Boströms viljefrihetslära i väsentliga punkter är bestämd av dessa båda tankar:

1) Den moraliskt fria viljan är självmedvetande, emedan den är självständig.

2) Den moraliskt fria viljan är indifferent i förhållande till det goda och det onda.

Det, som vid valet bestämmer viljan, influerar på valet. Den moraliskt fria viljan kan likasåväl välja det förnuftiga som det sinnliga. Därför fattas den såsom indifferent i förhållande till förnuft och sinnlighet.

Så anföra vi till sist några uttalanden om förnuftet och sinnligheten för att göra det följande begripligare.

I »Anmärkningar om helfvetesläran» förklaras, att det icke ges något annat än det förnuftiga och det sinnliga. »Men utom det förnuftiga (osinnliga) och det sinnliga kan ingenting finnas, som är vare sig möjligt eller verkligt, emedan motsatsen emellan dessa är sjelfva grundmotsatsen i universum.»[2]

Innehållet i människans själsfunktioner är antingen förnuftigt eller

[1] BRR. 185.

[2] B. III, 284. Se också s. 256, 288.

sinnligt. »I anseende till *innehållet* äro menniskans själsfunctioner antingen förnuftiga eller sinnliga, och hennes själsförmögenheter således ock 1) hennes *förnuft*, såvida functionernas innehåll är det osinnliga, det i och för sig sjelf varande, det egentliga väsendet, och 2) hennes *sinnlighet*, såvida functionernas innehåll är det sinnliga, det blott i och för oss varande eller det blott och bart phaenomenela.»[1]

Människan är enhet av sinnlighet och förnuft. Förhållandet emellan förnuftet och sinnligheten inom människan är analogt med förhållandet emellan Gud och det sinnliga i det hela. ». . menniskan . . . såsom enhet af väsen och fenomen eller förnuft och sinlighet. Hvad härvid angår förhållandet mellan dessa relativt motsatta bestämningar, af hvilka menniskan är enheten, sinsemellan eller inom henne, så är detta analogt med Gudomlighetens i förhållande till det sinliga i det hela, förnuftets attributer i förhållande till sinligheten blifva alltså desamma som Gudomlighetens metafysiska. Förnuftet är sålunda det första, substantiela och perdurerande hos menniskan, eller, från noologisk synpunkt, menniskan såsom förnuftig skapar sin sinliga verld, mera och mindre fritt, efter olika grad af sjelfmedvetenhet, och förändrar den. Förnuftet är vidare den styrande principen eller bör vara det.»[2]

Självmedvetandet sättes i intimt samband med förnuftet. Det, som är absolut självmedvetande, är fullkomligt förnuftigt. ». . . hans *ideer* eller *begrepp*, hvilka alla ock äro sjelfve absolut lefvande eller sjelfmedvetande och således fullkomligt förnimmande eller förnuftiga väsenden.»[3] Och förnuftigheten innefattar i sig självmedvetande. ». . . absolut *förnuftighet*, som innefattar: 1) *sjelfmedvetenhet*, 2) *allsjelfmedvetenhet*, d. v. s. absolut eller oändlig sjelfmedvetenhet; . . .»[4]

Betydelsen av ordet »förnuft» är något glidande i Boströms filosofi. Det betyder dock alltid något, som är värdefullare och självständigare än det sinnliga.

I Sahlins skrift »Om vilkoren för möjligheten af praktisk philosophi» förefinnas bl. a. följande tankar: Den fria viljan, som väljer emellan det onda och goda, är självmedvetande. Såsom självmedvetande är människan väsende. I och genom hennes självmedvetande framträder därför hennes enhet med det fullkomliga och eviga väsendet. »Häraf följer att såvida menniskan verkligen är sjelfbestämmande eller bestämmer sig enligt sitt väsende, så är hon äfven bestämd af det fullkomliga

[1] B. II, 308.
[2] BRR. 134.
[3] B. II, 270.
[4] B. II, 266.

väsendet, och att hon endast såvida hon underlåter att bestämma sig i och genom sitt väsende kan råka i strid med detta.» Om människan bestämmer sig efter det sinnliga,»så är denna bestämning sådan, att hon strider emot sjelfmedvetandets natur att vara enhet och genom sin egen motsägelse upphäfver sig sjelf.»[1]

## 12. Analys av uttalanden i »Satser om lag och lagstiftning».

Lagen är bestämning hos det väsen, vilkets lag den är.[2] I detta samband bestämmes bestämningens begrepp på följande sätt. »Att ett väsende *bestämmes* af ett annat betyder, att det förra genom det senare har eller får någon af sina egenskaper eller beskaffenheter m. a. o. att det derigenom till någon del är hvad eller sådant det är. Detta förhållande innebär, att det bestämmande ingår såsom beståndsdel — såsom Bestämning i det bestämda, så att det måste tänkas, när detta tänkes fullständigt. T. ex. begreppen yta, linea, vinkel, figur m. fl. äro i denna mening bestämningar i begreppet triangel; och ett sådant förhållande tänkes i hvarje sannt affirmativt omdöme, hvars hela ändamål och betydelse är att angifva subjectets bestämningar, eller hvad man i detta rätteligen må tänka sig.»[3]

Som vi skola se, anser Boström även, att allt, som är bestämning hos ett väsen, kan — under vissa förhållanden — vara lag åt detta.

I förordet till den skrift, som här behandlas, meddelar Boström, att lagbegreppet såsom det bestämmes i avhandlingens första kapitel avser lagen i allmänhet »utan afseende på skiljnaden emellan naturlagar och frihetslagar, hvilken skiljnad borde utredas i det tredje».[4] Emellertid omfattar skriften endast två av de tilltänkta fyra kapitlen. Det, som här refereras om lagen, gäller således lagen i allmänhet.

Människan — såsom ägande moralisk frihet — äger makt att välja emellan det onda och det goda.

Så fortsätter Boström: »För öfrigt erinre vi, att menniskan såsom verksam kraft aldrig kan vara utan sin lag, emedan hon då ej vore ett visst eller bestämdt väsende; men hon kan välja emellan 2:ne särskilda lagar, förnuftets och sinnlighetens d. v. s. hon kan antingen bestämma sig till aktuel förnuftighet och derunder subordinera det sinnliga såsom medel, eller bestämma sig endast till aktuel sinnlighet och sedan lefva

[1] s. 108—109.
[2] B. I, 361.
[3] B. I, 362.
[4] B. I, 358.

och verka såsom blott sådan. Genom denna förmåga skiljer hon sig ifrån djuren och de öfriga naturväsenderne.»

Den moraliskt fria människan kan ej äga förnuftet såsom lag, om hon ej själv stiftar det såsom lag för sig, d. v. s. gör det till sin verkliga lag, då det i sig själv ej är annat än hennes möjliga lag. »Såvida nu menniskan eger moralisk frihet, kan förnuftet ej verkligen blifva hennes lag, utan att hon sjelf dertill gör det, m. a. o. utan att hon sjelf stiftar denna lag för sig, och derigenom blir verkligt förnuftig och rättskaffens. Af någon annan kan hon ej dertill tvingas; ty först och främst är allt tvång endast sinnligt, och bestämmer ej någonting annat än hennes sinnlighet; och sedan består hennes högre frihet just deruti, att hon icke behöfver låta bestämma sig af någonting sinnligt, utan kan hålla sig af allt sådant oberoende. Att vilja *moraliskt* förbättra en menniska genom yttre tvångsmedel — att vilja liksom med våld omskapa henne till förnuftig, är att vilja göra det omöjliga till möjligt, och bevisar en ytterlig okunnighet om sedlighetens natur. Sjelfva Allmagten vore oförmögen att till förnuftighet determinera en fri varelse, hvilken ej ville sjelf dertill determinera sig. (Jemf. § 8: 7.)

7. I den mening kan visserligen Gudomligheten sägas vara menniskans högsta Lagstiftare, att hennes förnuft eller egentliga väsende af evighet finnes hos honom, och utan hans varande vore absolut intet; men såsom sådant är det blott hennes möjliga, men ännu ej hennes verkliga lag. Den senare bestämningen får det endast derigenom, att hon sjelf bringar dess innehåll till sitt medvetande, *utsäger det* för sig sjelf och, om så behöfves, för andra, samt ändtligen *med fri vilja följer det* i sitt handlande. Detta vill nu säga m. a. o. att hon måste sjelf *stifta* eller fastställa det för sig såsom sin lag; ty att *stifta en lag* är att göra den till verklig ifrån blott möjlig; och liksom detta tillkommer blott fria väsen, så gäller det ock endast för dem det tillkommer; ty med annat vilkor vore de icke fria.»[1]

Ett väsens lag utövar ett bestämmande, ett formande inflytande på det övriga, som finnes hos ifrågavarande väsen.

Nu ges det något självständigt och något osjälvständigt hos människan. Det självständiga kan ej bestämmas eller få sina egenskaper av det osjälvständiga. Det är därför det självständiga, som är lagen hos människan. Boström säger också, att ett sinnligt-förnuftigt väsen såsom sådant har sin högsta lag icke i sinnligheten utan i förnuftet.[2]

---

[1] B. I, 377—378.
[2] B. I, 366—374.

Men om människan alltid ägde förnuftet till lag, skulle hon aldrig vilja det onda. Boström säger också: »Ville man ändtligen invända, att enligt vår sats skulle det vara omöjligt för någon att handla olagligt, så svare vi, att menniskan har tvenne slags lagar, nemligen förnuftiga och sinnliga, och att hon äfven har frihet att följa de ena eller de andra. Väljer hon nu att följa de förra, så kan man väl icke förnuftigtvis säga, att hon handlar olagligt; men väljer hon att följa endast de senare, så kan hon sägas handla efter de för henne *orätta* lagarne och såvida *olagligt;* ty hennes bestämmelse är, att subordinera de senare under de förra.»[1]

Boström menar, att det, som är bestämning åt ett väsen, under vissa förhållanden är dess lag. Han säger ju, att om ett väsen vore utan lag, så vore det ej ett visst eller bestämdt väsen. Nu utövar ett väsens lag ett bestämmande och reglerande inflytande på allt det andra, som finnes hos det väsen, vilkets lag den är. Lagen är självständig. Boström menar: äger ett väsen endast en bestämning, så är denna det mest självständiga, som bestämmer ifrågavarande väsen. Den är då detta väsens lag. Äger ej väsendet någon lag, äger det ej heller någon bestämning.

Den moraliskt fria viljan äger före valet varken förnuft eller sinnlighet till verklig bestämning. Den moraliskt fria viljan får då ej egenskaper eller beskaffenheter av sinnlighet och förnuft. Den är ej vad den är genom sinnlighet och förnuft. Den är ej sinnlig eller förnuftig. I denna tanke spårar man naturligtvis ett försök att fatta den moraliskt fria viljan såsom indifferent i förhållande till det onda och det goda, i förhållande till förnuft och sinnlighet.

Utan lag är väsendet intet visst eller bestämt väsen. Människan äger två slag av lagar, förnuftiga och sinnliga. Före valet är den väljande icke bestämd av sinnlighet och förnuft. Den väljande viljan måste vara något visst och bestämt. Vad äger den då för lag?

Den moraliskt fria viljan är självständig. »Hos menniskan är friheten 1) lägre, sinnlig och blott *formel*, en magt att sjelf bestämma sig för och genom blott sinnliga bestämningar — att välja emellan särskilda sinnliga bestämningsgrunder (drifter, begär) och efter godtfinnande vara och verka såsom den ena eller den andra af dessa; 2) högre, förnuftig och *reel*, äfven *moralisk* frihet, en magt att välja emellan sinliga och förnuftiga bestämningsgrunder — att sjelf bestämma sig till antingen blott sinlig eller sinligt-förnuftig, att antingen vara och verka såsom fri och förnuftig, eller underlåta detta och dermed likasom fritt försänka sig i ofrihet.

[2] B. I, 373—374.

Genom den förra är en menniska fri till *formen* eller valet, men icke till innehållet eller valets objekter, hvilka ej äro gifna genom henne sjelf, utan genom den yttre naturen (kroppen och de sinnliga tingen); ty drifterne och begären äro blott naturverkningar, som medelst reflexionen upptagas i medvetandet. Genom den senare åter är menniskan fri äfven till *innehållet;* ty såsom moraliskt fri behöfver hon ej taga bestämningsgrunden från någonting annat, utan hon kan taga den af sig sjelf, d. v. s. hon kan sjelf vara sin bestämningsgrund och sjelf bestämma sig, emedan förnuftet är hennes egentliga Jag.»[1]

Härav se vi, att den moraliskt fria viljan står närmare förnuftet än sinnligheten,. Väljer den moraliskt fria viljan sinnligheten, då försänker hon sig i ofrihet. Väljer hon det förnuftiga, då fortfar hon att vara fri.

Förnuftet är vidare den moraliskt fria viljans egentliga jag.

I dessa tankar spårar man de båda antagandena:

1) Den moraliskt fria viljan är självständig, självmedvetande.

2) Det goda — det förnuftiga — sättes i intimt samband med självmedvetandet.

Såsom osjälvständig är människan sinnlig och såsom sinnlig är hon osjälvständig. Såsom tvingad är människan osjälvständig och således sinnlig. Människan kan således ej tvingas till förnuftighet, som innebär självständighet. Såsom fri är människan självständig. Boström lär också, att motsatsen till frihet är tvång. »I förbigående må . . . här anmärkas: . . . att motsatsen mot frihet är tvång . . .»[2]

I samband med framställningen i denna avdelning kan anföras ett uttalande i BRR., där viljan, som väljer, säges vara sin egen lag. ». . . friheten är ej laglöshet: viljan har sin lag i sin nödvändiga bestämdhet att vara vilja. Men då hon har sin lag inom sig och det just är hennes lag att välja mellan det sinliga och förnuftiga och determinationen dervid beror af viljan, men icke af dessa möjligheter, så är det viljans lag att kunna gifva sig mera speciela lagar, nemligen sinligheten eller förnuftet».[3]

## 13. Analys av ett uttalande i BRR., sid. 190.

»Såsom person kan menniskan ock skilja sig såsom enhet från alla sina bestämningar, och detta, eller att hon är ett moment i det absoluta

---

[1] B. I, 376—377.
[2] BRR. 161. BKE. 13.
[3] BRR. 167.

förnuftet och sålunda sjelf förnuftig, gör hennes ock fri; frihetens första vilkor är denna möjlighet att draga sig tillbaka från all bestämdhet och allt sinligt, till dess hon kommer till sig såsom enhet eller rent jag utan något vidare innehåll. 'Jag' är ej det rena sjelfmedvetandet ensamt, utan *i* mångfalden af sina bestämningar, men såsom *enhet* i dem och således från dem skild. Härigenom kan menniskan finna sig sjelfständig och såsom kraft. Detta sista är möjligt derigenom, att hennes innehåll för henne utvecklar sig successivt, varvid menniskan är enheten i rörelsen, och således måste finna sig sjelf såsom verksam i denna succession. Jaget blir på detta sätt föränderligt i alla sina successivt aktuella bestämningar, ehuru i sig sjelft alltid detsamma. Liksom rummet, som i hvar och en af sina delar är det hela, ehuru man tänker det vara ett annat i hvart moment, kan jaget sägas gå under i hvart af sina momenter, men det återställer sig såsom detsamma i hvarje senare.

Härigenom är möjligheten af frihet gifven. När menniskan i sin utveckling nått derhän, att hon kommer tillbaka till denna sin enhet, har hon för sig både hela sin sinliga och förnuftiga bestämdhet, och då hon fattar sig såsom enhet i hela denna mångfald, kan hon åter gå tillbaka till en viss bestämning och blir då denna bestämdhet, ehuru tillika alltid *såsom* jag, och verkar då i denna bestämning och ej såsom obestämdt. Och när menniskan alltid behöfver enhet i mångfald, sträfvar hon till att bringa hela den öfriga mångfalden af sina bestämningar i harmoni med den, hon upptagit, såsom blott speciellare uttryck af denna.»

Boström anser, att varje väsen, som äger bestämningar, är skilt från dessa. Här säges denna teori vara en förutsättning för antagandet av viljefriheten. Boström vill rena den moraliskt fria viljan från varje bestämning. Den moraliskt fria viljan fattas på ett sådant sätt, att den för sig äger människans hela förnuftiga och sinnliga bestämdhet, utan att dock denna är aktuell bestämdhet hos densamma. Den fria viljan fattas såsom människan, som står emot alla sina bestämningar. I dessa tankar kan man spåra teorien, att den moraliskt fria viljan är indifferent i förhållande till det goda och det onda, det sinnliga och det förnuftiga.

Det är det rena jaget utan något vidare innehåll, som väljer. Detta jag är även jaget i sig självt. Jaget är ej det rena självmedvetandet ensamt, utan i mångfalden i sina bestämningar. Jaget, som väljer, är dock skilt från alla sina bestämningar. Den moraliskt fria viljan kan då sägas vara det rena självmedvetandet.

Då Pira refererar detta ställe, så understryker han särskilt Boströms ord, att jaget ej är det rena självmedvetandet ensamt — därvid tillfogande en anmärkning, att det rena självmedvetandet — enligt Boström —

är ett tomt abstraktum och således icke ett självmedvetet eller förnimmande väsen.[1]

I det uttalande av Boström, som här behandlas, fattas dock människan såsom det rena självmedvetandet, som emot sig har hela sin förnuftiga och sinnliga bestämdhet såsom möjlig bestämdhet.

Ett väsen kan skiljas från sina bestämningar. I det här givna citatet fattas människan — såsom skild från alla sina bestämningar — dock på visst sätt bestämd.

I Boströms filosofi förefinnas dessa tankar: 1) Ett väsen är vad det är genom sina bestämningar. 2) Då ett väsen skiljes från alla sina bestämningar, så är det dock såsom sådant på visst sätt bestämt.

Enligt en tanke i de uttalanden, som behandlades i föregående avdelning, är det väsen, som ej äger en bestämning, intet visst eller bestämt väsende.

Här fattas det väsende, som ställes mot alla sina bestämningar, såsom på visst sätt bestämt. I »Satser om lag och lagstiftning» framträder mer den första av de båda ovan nämnda tankarna, i det uttalande, som här behandlas, mer den andra.

Människan, som såsom enhet ställes emot alla sina bestämningar och dock fattas såsom på visst sätt bestämd, måste vara självmedvetande, ty detta är det innersta i människan. Den moraliskt fria viljan måste vara självmedvetande, ty den är självständig.

Jaget är i sig självt. Jaget är i var och en av sina bestämningar. I sig självt är jaget alltid detsamma. Det är föränderligt i sina successivt aktuella bestämningar. Det är ett annat i vart moment.

Det kan därför sägas gå under i vart och ett av sina momenter. Det återställer sig såsom detsamma i varje senare.

Detta tycks vara motsägelse. Om jaget går under i vart och ett av sina momenter, kan det ej återställa sig såsom detsamma i varje senare moment. Förmodligen menar Boström på följande sätt: Jaget i ett moment är något annat än jaget i sig självt. Jaget i sig självt kan därför sägas vara förlorat i vart och ett av sina moment. Men då jaget kan avstryka sin bestämdhet och övergå till annan, kan man ej säga, att det verkligen förlorar sig i sina momenter.

Denna tolkning överensstämmer med tankegången i motsvarande framställning i BKB I. Där förklaras, att jaget får karaktären av ett föränderligt i det föränderliga, men att detta jag även är det konstanta och det samma i varje moment.

---

[1] Om utveckling och frihet enligt Boström och Eucken, s. 95—96.

## 14. Analys av ett uttalande i BKE.

I den avdelning i BKE, i vilken läran om den sinnliga och den förnuftiga friheten framställes, förefinnas följande tankar. Man kan fatta viljan in abstracto. Man bortser då från viljans innehåll och ändamål. Betraktas viljan med dessa moment, så tänker man viljan in concreto, d. v. s. en individuell och fullt bestämd vilja.

Såsom vilja in concreto kan viljan vara sinnlig vilja (då dess innehåll och ändamål är något sinnligt) eller förnuftig vilja (då dess innehåll och ändamål är något förnuftigt). I båda fallen är viljan fri. Dock framträder friheten mer fullständigt hos den förnuftiga viljan. Såsom sinnlig vilja äger människan formell frihet. Hon kan såsom sådan vilja endast välja ett sinnligt och är såtillvida ofri. Hon är ofri med avseende på innehållet, som alltid är ett sinnligt. Hon är fri med avseende på sättet, »hvarpå hon förhåller sig såsom viljande».

Såsom förnuftig vilja äger människan moralisk frihet. Denna består i »förmåga att i *negativt* hänseende slita sig lös från *allt sinligt* och i *positivt* hänseende förmåga att aktualisera något *förnuftigt*. Denna frihet kunde alltså kallas *rationell* eller *förnuftig*, men vi bibehålla namnet moralisk, emedan människan, om hon utvecklar sig till förnuftig vilja, också blir sedlig. Närmast är det här fråga om en *brytning mellan det sinnliga och förnuftiga* såsom bestämningsgrunder för viljan, *således om en omvändelse*. Men en sådan brytning är förutsättning för *hvarje* förnuftigt val och kan alltså anses gifven i och med hvarje sådant.»

Så säges, att människan genom den formella friheten varken blir ond eller god. Det är då klart, att människan — enligt Boström — blir ond eller god genom moralisk frihet. Detta säges även längre fram: »Man får icke förbise, att människans idéella självständighet eller självständighet såsom idé är realgrunden till människans frihet i tiden, både till den formella och den moraliska friheten. Med tanken på den senare formen är frihet kan man visserligen med Leibniz säga, att 'friheten är ett privilegium på oförnuft', blott man tillägger, att den på samma gång är ett privilegium på förnuft.»[1]

Det är icke troligt, att den framställning, som här refererats, troget återger Boströms tanke. Men de tankar, som förefinnas i ifrågavarande framställning, *kunna* på följande sätt förklaras.

Det ges intet annat än sinnlighet och förnuft i universum.

Viljan vill alltid något bestämt. Såsom fullt bestämd äger viljan

[1] BKE. 15—18.

ett innehåll. I anseende till innehållet äro människans själsfunktioner antingen sinnliga eller förnuftiga.

Nu ges det en vilja, som är sinnligt bestämd. Denna kan endast välja emellan sinnliga bestämningsgrunder. (Här framlyser tanken, att den bestämdhet, som viljan vid valet äger, influerar på valets utgång.)

Nu ges det en vilja, som väljer emellan det onda och det goda. Denna vilja är icke sinnlig. Den är då förnuftig. Den är bestämd. Den äger då innehåll och ändamål. Dessa äro förnuftiga.

Denna tanke harmonierar med tanken, att den moraliskt fria viljan är självständig, självmedvetande.

## 15. Analys av uttalanden i BRR, sid. 214—216.

1) »Att det goda och onda till sin grund äro ett, kan blott betyda, att de ännu ej blifvit verkliga för menniskan, utan betraktas blott i sin möjlighet, och denna enhet eller det identiska i båda är menniskan sjelf eller hennes fria vilja såsom blott förmåga eller in abstracto, som närmare bestämd kan blifva det ena eller andra, men ej båda, och just derföre är det onda positivt, att det är ett sjelfmedvetet och fritt handlande, men ett sådant, som skilt sig från det goda.»

Förut (i avdelning 11) har uppvisats, att Boström anser, att viljan såsom förmåga är fri. Det är här fråga om den moraliskt fria viljan, ty det säges ju, att den fria viljan kan bliva det onda eller det goda.

2) »Sålunda är ock det onda möjligt blott hos och med det goda eller derigenom, att det förnuftiga väsendet dertill beslutar sig: det vore annars ej imputabelt, eller m. a. o. för dess möjlighet fordras ett förnuftigt väsen, men som beslutar sig att ej vara förnuftigt och ett fritt väsen, men som beslutar sig för att ej vara sjelfständigt; det är således en motsägelse hos menniskan och dess grund är viljan såsom fri förmåga att besluta sig för sitt väsen, eller ej göra det . . .» Människan äger aktuella och potentiella bestämningar. Hon är ett sinnligt-förnuftigt väsen. I det sist givna citatet menar Boström säkert icke, att människan såsom fri är förnuftig, emedan förnuftet är hennes potentiella bestämning, ty i så fall borde han ju även ha sagt, att det fria väsendet, som väljer det goda, är ett sinnligt väsen, som väljer det förnuftiga och som således är motsägande. Ty sinnligheten är en potentiell bestämning hos människan såsom fri.

I det sista citatet sättes den moraliskt fria viljan i närmare förbindelse med förnuftet än med sinnligheten.

Sahlin talar på ett ställe om vilja, som är förnuftig, i den meningen,

att den är en vilja, »för hvilken förnuftet är till såsom möjlig bestämningsgrund».[1]

Men — som ovan visats — kan den vilja, om vilken Boström talar i det sist givna citatet, ej vara förnuftig endast i denna betydelse.

3) »I detta hänseende eller för det ondas faktiska verklighet kan ingen annan grund angifvas, än menniskans fria vilja eller dennas faktiska beslut. Så är det onda ej grundlöst, men har ej heller någon grund utom eller någon annan grund än viljan — i annat fall skulle man flytta denna grund inom Gudomligheten, — så att när man kommit tillbaka till den menskliga viljan, har man nått det yttersta på denna väg; hvad annat, som hos henne såsom förnuftig finnes, hör till hennes eviga väsen.»

Det är här fråga om den moraliskt fria viljan. Den säges ju kunna vara grund till det onda. Denna vilja hör till människan såsom förnuftig. Den måste då själv vara förnuftig.

4) »Men ett sådant antagande behöfs ej heller i afseende på Gudomligheten, då vi ej antaga någon skapelse; utan menniskan är lika evig, som Gudomligheten, och hvad som från henne utgår, är ej gjordt af Gudomligheten, och det onda utgår blott från menniskans väsen, nemligen ej i sin helhet, utan från det, som är det identiska mellan sinlighet och förnuft, nemligen jaget, hvarken ur det blott sinliga, som ej är ondt, eller från förnuftet, som är absolut godt, utan från henne såsom enhet af båda eller möjlighet att upptaga båda i sig.»

I det andra citatet sättes den fria viljan i närmare samband med förnuftet än med sinnligheten. I det tredje förklaras den fria viljan tillhöra människan såsom förnuftig.

I det första och det fjärde säges den fria viljan vara det identiska i det onda och det goda, i sinnlighet och förnuft. Förmodligen vill Boström därmed göra denna vilja indifferent i förhållande till det onda och goda, det sinnliga och förnuftiga. Men fastän Boström uttalar sig på detta sätt om den fria viljan, *kan* han mena, att den är förnuftig. Förnuftet är det högsta i människans värld. Det innersta i förnuftet framträder i alla människans funktioner. Det kan sägas vara det identiska i det onda och det goda, i sinnlighet och förnuft. I det första citatet förklaras, att det goda och det onda ej blivit verkliga för människan. Boström skulle då med det onda och det goda mena bestämningar, som valts av den fria viljan själv. Det måste då ges förnuft, som ej kan kallas gott. Intet hindrade då, att den fria viljan vore förnuftig, även om den ej ägde det goda till verklig bestämning.

---

[1] Några tankar om menniskan och samhället. Uppsala 1887, s. 20.

I det fjärde citatet säges den fria viljan vara människans väsen. Dock ej människans väsen i sin helhet, utan människans väsen såsom det, som är det identiska emellan sinnlighet och förnuft. Förmodligen menar Boström på följande sätt. Människans egentliga väsen är människans idé. Denna är konkret. Det innersta i denna är människans självmedvetande. Detta framträder även i andra livsformer. Det framträder hos människan såsom tidlig. Det identiska mellan sinnlighet och förnuft är detta väsen.

Människan framträder i det, som hon väljer. Såsom fri är hon självmedvetande. Det onda, som hon fritt väljer, säges också i första citatet vara ett självmedvetet och fritt handlande.

Den frie är förnuftig och självständig. Det sinnliga är ej förnuftigt och självständigt. Det, som väljes, blir bestämning hos det, som väljer. Boström säger också, att då den frie väljer det onda, så beslutar ett förnuftigt och självständigt väsen sig för att ej vara självständigt och förnuftigt. En liknande tankegång förefinns i »Satser om lag och lagstiftning». Där förklaras, att det fria väsen, som väljer det onda, fritt försänker sig i ofrihet.[1]

## 16. Analys av ett uttalande i P 81 e.

I »P 81 e» säger Boström: »Mskn har sinnligheten och förnuftet ss sitt Jags bestämningar, hka ej äro detsamma som jaget sjelft, utan mskn är enheten af och magten öfver båda, och hon kan sål. fritt bestämma sig för det ena l. andra. Om vi tänkte oss magneten med sin attractions- och repulsionskraft tillika ss sjelfmedvetande, så tillhörde friheten att rigta den ena l. andra polen mot ett föremål ej den ena l. andra af dessa krafter, utan enheten af båda, det vill säga: magnetens egen inre magt, att bestämma, hkn kraft, som skulle användas. Så är ock mnskn magten att bestämma sig för det ena eller andra, för sinnligheten l. förnuftet.»

Vidare förklarar Boström, att människan icke endast är sammanfattningen av sinnlighet och förnuft. Hon är detta lika litet som Gud är summan av sina idéer. Så fortsätter Boström: »Det finnes neml. hos menniskan en indifferenspunkt, som hvarken är sinnlighet l. förnuft, utan enhetspunkten af dem båda.»[2]

I BKB II förklaras, att människans jag är indifferenspunkten mellan det sinnliga och det förnuftiga. Detta jag är i sig varken sinnligt eller förnuftigt.

[1] B. I, 377.

[2] s. 25—26.

I dessa uttalanden fattas den moraliskt fria viljan såsom verkligt indifferent i förhållande till det onda och det goda.

Förmodligen ge dessa båda framställningar en trogen bild av Boströms tanke.

De harmoniera ju med åtskilliga andra uttalanden. Vidare är den tanke, som här uttalas, en klar konsekvens av Boströms grundförutsättningar.

I Edfeldts »Filosofisk religionslära» förefinnas följande tankar: Den moraliskt fria viljan har två arter av innehåll, sinnligheten och förnuftet. »Friheten tillhör hvarken sinnligheten eller förnuftet utan viljan själf såsom den reella enhet, som har både sinnligheten och förnuftet till sitt innehåll.» Den fria viljan kan skilja både sinnligheten och förnuftet från sig. Viljan är den reella enhet och det subjekt, som har både sinnlighet och förnuft till innehåll. »Friheten tillkommer enheten och subjektet och icke den ena eller andra arten af dess innehåll.» Om man föreställde sig en magnet, som vore självmedvetande, så hade den makt att rikta sig på den ena eller andra polen. Denna makt tillhörde icke den ena eller andra polen, utan enheten, hos vilken de båda polerna vore bestämningar. (Om detta exempel säger denne Boströms trogne lärjunge, att det är ett lån från Boström.)[1]

Nyblaeus förklarar, att förnuftet i och för sig ej kan välja mellan det onda och goda, enär förnuftet är det i och för sig självt goda. Människans fria vilja är hennes abstrakta jag, såsom indifferenspunkten för både sinnlighet och förnuft.[2]

## 17. Den fria viljan är causa efficiens till det goda, causa cessans till det onda.

». . . det fria viljandet har ej samma betydelse i frågan om att vilja det moraliskt goda och det osedliga. I förra fallet är vilja causa movens eller efficiens, i senare fallet mera causa cessans eller deficiens, en menniska, som ej handlar sedligt, kommer att handla osedligt i följd af sinlighetens egen magt, och hon imputeras just för sin uraktlåtenhet att besluta sig för det goda. Man finner det sålunda helt naturligt att sinligheten af sig sjelf framgått vid handlandet, men bestraffar henne derföre, att hon ej bättre brukat sin frihet och förnuft.»[3] Här framträ-

[1] s. 310—311.

[2] Om religionens betydelse och förhållande till philosophien. Upsala 1853, s. 46.

[3] BRR. 167. Se också BKE. 19. Där säges: »Viljan såsom förnuftig vilja är en *positiv orsak till det goda*». Till det onda är människan en causa deficiens.

der tanken att den moraliskt fria viljan står närmare det förnuftiga än det sinnliga.

Boström menar på följande sätt: Den moraliskt fria viljan är bestämbar. Men den kan också bestämma sig själv. Bestämmer den sig själv, så bestämmer den sig alltid med något förnuftigt. Men den kan också underlåta att bestämma sig själv. I så fall bestämmes viljan av sinnligheten. Men det är människan, som är orsak till detta, ty hon har valt att underlåta att bestämma sig själv.

Vi sammanställa dessa tankar med följande teorier: Det goda är självständigt. Men då viljan bestämmes av sinnligheten, då är den ond och på samma gång passiv. Dock är det människan, som såsom aktiv valt att vara passiv.

## 18. Friheten sättes i nära samband med den fries väsen.

Den moraliskt fria viljan är människan såsom skild från alla sina bestämningar. Den är det rena självmedvetandet.

Friheten innebär självständighet, alltså självmedvetande. Den får ej vara människan meddelad av någon annan. Friheten säges vara självmedvetandet i verksamhet.

»Att i egentlig bemärkelse vilja deducera friheten vore att vilja upplysa ljuset. Ingen menniska finnes, som ej märker sin frihet, om hon gifver akt på sig sjelf, och friheten är ej annat än sjelfmedvetandet i verksamhet samt måste derföre ock fattas i och ur sig sjelf. Man deducerar ett lägre, som har högre grund, men gränsen för regressen härvid från följd till grund är sjelfmedvetandet, som ej kan sönderläggas i än enklare begrepp. Att detta åter är sjelfverksamhet, är ock sjelfklart, och det enda, som dervid är att förklara, är, huru man skall kunna tänka denna i förening med det eviga hos menniskan.»[1]

Ordet självmedvetande är tvetydigt. Det kan betyda det absolut enkla, absolut rena självmedvetandet. Men det kan också betyda ett bestämt självmedvetande. Då Boström säger, att friheten är självmedvetandet i verksamhet, så menar han det absolut enkla självmedvetandet. Ty han säger ju, att det ej kan sönderläggas i än enklare begrepp.

Friheten är självmedvetandet i verksamhet. Men självmedvetandet är även det innersta hos den frie, den fries innersta väsen. Den frie och

[1] BRR. 168.

friheten sättas i nära samband med varandra. Då den frie äger friheten till bestämning, kan han sägas vara bestämd av sig själv. Och friheten är en nödvändig bestämning hos den frie, ty ingen människa kan vara utan självmedvetande. Boström säger också, att friheten hör till människans väsen. »Ty fast friheten hörer till hennes väsen.»[1]

Självmedvetandet har människan ej heller fått av någon annan. Friheten är således ej henne meddelad av något annat väsen.

Boström säger, att friheten avser verksamhet. Den framträder i verksamheten och ju högre verksamheten är desto högre är friheten.[2] Denna tanke kan jämföras med uttalandet, att ju högre en funktion är, desto högre är självmedvetandet i den.

På vissa ställen förklaras människans fria vilja vara grunden till det onda. Det onda äger ingen annan grund än viljan.[3]

På andra ställen säges, att den handling, som utgår från viljan, har sin grund i friheten och att den ingen annan högre grund har.[4]

Dessa yttranden visa det intima sambandet emellan den frie och friheten.

## 19. Såsom fri är människan tidlig.

Valet är en verksamhet. Den väljande är tidlig. ». . . friheten hörer ej till menniskans osinliga, utan till den sinliga naturen, blott i tiden har hon frihet, men såsom evig är hon mera än fri, nemligen sjelfständig, hvartill hon sträfvar i tiden genom friheten, ty sitt eviga väsen kan hon ej ändra.»[5]

## 20. Friheten är evig.

». . . friheten strider ej mot principium rationis sufficientis; då allt, som sker i tiden, måste hafva sin grund i ett evigt, är nämnda princip nödvändigt giltig. Men en handling, som utgår från viljan, har sin grund i friheten, och den har ingen annan högre grund, annars vore den ej grund till sig sjelf eller väsen: det eviga har ej något föregående till orsak.»[6]

---

[1] BRR. 167.
[2] BRR. 159.
[3] BRR. 216.
[4] BRR. 167.
[5] BRR. 166.
[6] BRR. 167.

Allt tidligt måste äga sin grund i något evigt. Friheten äger ingen högre grund, den är således evig.

Förut har uppvisats, att Boström anser, att friheten är självmedvetandet i verksamhet och att friheten tillhör människan såsom tidlig. Nu är all verksamhet tidlig. Äger då ej friheten tidligheten till bestämning?

På ett ställe i BRR förklaras, att Guds bestämningar äro lika eviga som han själv. Dessa bestämningar äro även — såsom former av självmedvetande — för sig förnimmande väsen, varvid fenomenvärlden är det sätt, på vilket de fatta idévärlden. Människoanden är relativt lika med Gud. Den är självständig, men såsom verksam. Strax därpå förklaras idéen eller anden vara evig. Tiden är blott en form, i vilken dess bestämningar äro till för den.[1]

De skilda tankarna om människoandens tidlighet och otidlighet bottna ytterst i lärorna om förhållandet emellan människan och hennes bestämningar.

Människan framträder i en viss tidlig bestämning. Såsom sådan kan hon sägas vara tidlig.

Men hon är skild från var och en av sina bestämningar. I och för sig är hon ej tidlig, ty tiden är endast en bestämning hos henne.

Friheten ställes i intimt samband med människans självmedvetande. Människans självmedvetande är höjt över tiden, ty tiden är — så att säga — inom självmedvetandet. Självmedvetandet kan även sägas vara tidligt. Ty det framträder ju i tidliga bestämningar.

På detta sätt kan Boström komma till tanken, att friheten är evig och icke äger någon högre grund, samtidigt som han anser, att den fries val är tidligt.

## 21. Människan vore ej självständig, om hon ej kunde välja det onda.

»Men syndens andra karakter är således tydligen att vara fri, och blott genom viljans frihet öfvergår synden från möjlig till verklig. Menniskans bestämmelse är nemligen att aktift upptaga Guds väsen, och just derför att hennes väsen är aktifvitet och sjelfständighet, kan hon ock vägra; annars vore hon ej mer än passif, ej menniska utan ett lägre

[1] BRR. 189—190.

väsen, ty hos Gud finnes intet ändligt väsen, hos hvilket icke frihet finnes såsom skild från sjelfständighet.»[1]

Denna tanke kan på visst sätt betraktas som en deduktion av antagandet av viljefriheten. Människan måste ju — enligt Boström — kunna vara självständig.

## 22. Friheten förloras ej genom valet av det onda.

Som vi redan sett, säger Boström, att den frie genom valet av det onda försänker sig i osjälvständighet och ofrihet. I BKE förklaras, att ju mer människans moraliskt fria vilja fördjupar sig i det sinnliga, dess mer ofri blir hon.[2]

Dock anser Boström ej, att människan genom valet av det onda förlorar sin frihet. I BKE förklarar han: »Såsom fri har menniskan möjlighet att välja mellan det förnuftiga och dess motsats. Väljer hon denna, sedan det förnuftiga i någon mån blifvit för hennes medvetande aktuelt, så ställer hon sig *under* djuret. Men hon står dock ännu *öfver* djuret till möjligheten: hon kan ännu göra bruk af sin moraliska frihet och välja det förnuftiga, under förutsättning att hennes sofvande samvete vaknar.»[3]

Människan förlorar således ej sin frihet genom att välja det onda. Skulle hon göra detta (och en dylik tanke kan på visst sätt sägas vara en konsekvens av vissa av Boströms grundtankar), så vore ej bättring möjlig. Men Boström vill med all makt hävda detta sistnämnda begrepps realitet.

## 23. Viljan vill alltid det goda.

Viljan vill alltid något bestämt.

Den säges alltid vilja det goda.

Emellertid antar ju Boström även, att människan kan vilja det onda.

Motsättningen emellan dessa uppfattningar leder till en säregen glidning i tankarna om det goda.

Enligt vissa tankegångar är det, som människan eftersträvar, det goda. »Godt är hvad menniskan eftersträfvar; det högsta goda, hvad hon bör eftersträfva . . .»[4] Om det, som av människan eftersträvas,

[1] BRE. 100.
[2] BKE. 19.
[3] BKE. 17—18.
[4] BRR. 130.

är gott, så är det klart, att människan alltid vill det goda. Men Boström talar i det givna citatet även om det högsta goda och säger, att detta är något, som bör eftersträvas. Det är då klart, att han anser, att det finnes ett lägre gott, ett gott, som ej bör eftersträvas.

Denna tanke framträder även i följande yttrande: »Men äfven i tänkandet röjer sig, just i det nämnda, friheten: menniskan behöfver ej tänka ett godt, ej heller hålla qvar denna tanke, utan kan gå öfver till en annan, och då fördunklas den förra. Friheten visar sig ej i det tänktas innehåll, utan i huruvida menniskan vill tänka detta; så att äfven om viljan ej kan handla utan motiver, eller efter annat, än det goda, upphäfves ej friheten, emedan man kan tänka ett mindre godt o. s. v. och ej hålla qvar det, som, *om* det tänkes, måste tänkas såsom godt».[1] Människan handlar efter det goda. Men det ges ett högre godt och ett lägre gott. Människan bör naturligtvis välja det högsta goda. Enligt de givna citaten måste det onda på visst sätt kallas ett gott.

Så analysera vi ett stycke i Prop.: »Att menniskan i all sin verksamhet måste åsyfta ett högre sjelfmedvetande och en högre harmoni eller samstämmighet i sitt lif, följer med nödvändighet deraf, att hennes ursprungliga väsen är absolut lefvande eller sjelfmedvetande äfvensom absolut systematiskt eller samstämmigt, och att all hennes verksamhet eller utveckling har i detta väsende sin grund — sin orsak och sitt ändamål. I sjelfva verket är det likaså nödvändigt för menniskan att eftersträfva det goda (§ 40), som att lefva eller vara till, och detta måste hon derföre åsyfta med alla sina handlingar, med de origtiga och ändamålsvidriga likaväl som med de rigtiga och ändamålsenliga. De förra blifva förvända genom det sinligas närvarande öfvervigt öfver det förnuftiga och genom den allmänna tendensens felagtiga rigtning eller användning i det enskiljda, men sjelfva det allmänna ändamålet är i alla fall icke något annat för dem, än för alla de öfriga. Till och med den, som sjelf bortkastar sitt lif, väljer — efter sitt tycke — det bättre framför det sämre och söker såvida det goda; han ser nemligen ej någon annan och bättre utväg att snart blifva befriad från den odrägliga disharmoni, i hvilken han för det närvarande befinner sig.»[2] Människan vill alltid det goda, emedan hennes ursprungliga väsen är absolut självmedvetande och grund till hennes verksamhet i tiden. Och av citatet framgår även, att människan alltid vill det *verkligt* goda, ej endast ett gott,

[1] BRR. 169.
[2] B. II, 301—302.

som är lägre, och som kan kallas ett ont. Ty människan säges alltid eftersträva det goda. Detta eftersträvar hon även med de oriktiga handlingarna, fastän dessa på grund av vissa orsaker bliva förvända. Så skulle Boström ej utttrycka sig, om han menade, att allt, som eftersträvas, är gott och att det är ett sådant gott, som i varje handling åsyftas. Ty i så fall vore ingen handling förvänd eller oriktig eller ändamålsvidrig.

»· . . om man har lust att synda i ett specielt fall, ej lust att synda i allmänhet, hvilket ej tillhör menniskan.»[1] Här framträder tanken, att människans allmänna tendens är att välja det goda (det verkligt goda). Vidare framgår av citatet, att människan kan vilja synda i ett visst fall. Människan vill då ej alltid det verkligt goda. Samma tanke uttryckes även i BKE: »Den, som begår en uppsåtlig synd, har *lust* till det onda, dock endast temporärt: något diaboliskt får man icke förutsätta hos en människa.»[2]

## 24. Varför väljer människan det hon väljer?

Enligt en tankegång kan man ej ange någon annan grund till att den fria viljan väljer det hon väljer, än just den, att hon väljer detsamma. »Och frågar man, hvarföre hon hellre bestämmer sig eller beslutar sig till det ena, eller till det andra, blir svaret: derföre att hon *gör* det. Man kan väl gifva skäl till möjligheten af det onda: menniskans dubbelnatur, men ej till dess actus.»[3] »Frågar man nu, *hvarföre* hon bestämmer sig till det ena eller det andra, så är det derföre, att hon *har* dertill bestämt sig. Något annat skäl kan ej gifvas, i så fall vore hon ofri, och skälet, hvarföre hon gör det ena eller det andra, kan i yttersta instansen ej bli något annat, än hon sjelf, alla andra skäl gå in infinitum och komma tillbaka till henne sjelf. Hennes väsen, hvarifrån denna bestämning utgår, är evigt, således någon orsak är der ej att fråga efter, utan hon sjelf kan i hvarje moment af sitt tidslif inträda såsom en causa.»[4]

I sista citatet förklaras, att människan bestämmer sig till den ena eller andra, därför att hon *har* därtill bestämt sig. Enligt detta uttalande tycks det gifvas två sig-självbestämmanden, varav det ena i tiden

[1] BRE. 100.
[2] BKE. 124.
[3] BRR. 216.
[4] BRR. 190—191.

går före det andra. Emellertid torde uttrycket vara felskrivet av Ribbing, enär det ej överensstämmer med något annat av Boströms yttranden, men väl strider mot flera. Boström torde mena, att människan bestämmer sig till det ena eller det andra, därför att hon därtill bestämmer sig.

I uttalanden, som äro gjorda av Boström eller tillskrivas honom kan man spåra tanken, att det måste ges ett skäl till att viljan just väljer det, som den väljer.

I avdelning 23 ha vi analyserat ett uttalande i Prop. I detta förklaras, att var och en väljer det, som synes honom vara bättre framför det, som synes honom vara sämre, och att var och en så till vida alltid söker det goda. Enligt detta uttalande tycks grunden till att en väljande väljer något visst vara den, att detta något synes honom vara det bästa han kan välja. Men kan valet då vara fritt? Det är insikten, som avgör valet, och Boströms menar naturligtvis ej, att insikten är fullständigt beroende av den fria viljan. Men determinerar insikten beslutet, så är människan — enligt Boström — ej fri. Detta framgår av vissa uttalanden. (Se ovan citat BRR. 190—191.)

»Leibnitz inflyttar friheten i Gud. Han hade många verldar ss. möjliga och valde en den bästa och detta gm. sin vishet. Således säges Gud vara fri, men ser man rätt efter så är han bestämd af sin vishet, ty vis är han evigt och såvidt han nu ska vara Gud så måste han välja denna verlden (=eg. intet val).»[1]

Boströms tänkande pendlar mellan dessa båda tankar. 1:o) Den fria viljan väljer det hon väljer, emedan hon väljer det. Något annat skäl kan ej anges. 2:o) Den fria viljan vill det, som synes vara det bästa.

Den fria viljan är självmedvetande. Självmedvetandet sättes i intimt samband med förnuftet. Nu kan det sägas vara »förnuftigt» att alltid välja det, man anser vara det verkligt goda.

Då man väljer det verkligt goda, kan man säga, att grunden till detta val — enligt vissa tankar hos Boström — ligger i den riktiga insikten och i det goda självt, som väljes. Denna tanke kan sättas i samband med teorien, att det lägre aldrig är orsak till det högre.[2]

Viljan, som vill det goda, är högre än viljan, som väljer mellan det onda och det goda. Men viljan, som väljer mellan det onda och goda, är orsak till att det existerar en vilja, som vill det goda. Endast den fria viljan realiserar ju det goda i människans värld.

---

[1] P 81 n.
[2] B. II, 529.

Är det goda grund till att det goda väljes, då är ej grunden till det godas realitet lägre än det goda självt.

Vid sin framställning av Boströms viljefrihetslära säger Åberg: »En annan vanlig invändning emot friheten är, att den skulle innebära, att viljans beslut skulle uppkomma ur intet, följaktligen vara utan orsak. Denna anmärkning hvilar tydligen på den förutsättningen, att valet sker, utan att före det samma några motiv äro för viljan gifna, emellan hvilka hon väljer. Häremot framhåller Boström, att motiven alltid före valet förefinnas såsom magter, hvilka tendera att bestämma viljan, hvar i sin rigtning, ehuru det på viljan sjelf beror, i hvilken af dessa möjliga rigtningar hon faktiskt kommer att gå.»[1]

Motiven äro givna för viljan. Men de bestämma ej viljans val. Viljan determineras ej av det starkaste motivet. Man kan då ej säga, att viljans beslut ej uppkommer ur intet, ej är utan orsak, därför att viljan äger motiv.

I samband med anförandet av tanken, att människan alltid vill det goda, kan nämnas, att Boströms system är fyllt av stark etisk optimism.

Gud är försyn. Han kan ej förfela sitt ändamål. Han för allt till ett lyckligt slut.[2]

## 25. Friheten framträder i den estetiska och teoretiska verksamheten.

Friheten är självmedvetandet i verksamhet. Boström förklarar också, att friheten framträder vid den estetiska och den teoretiska verksamheten. ». . . frihet, som väl närmast afser den praktiska verksamheten, men ock framträder vid den teoretiska och den estetiska.»[3]

Deterministerna säga, att förståndet ej kan tänka på mer än ett sätt. Det är därför ej fritt. Härpå svarar Boström, att den teoretiska och praktiska förmågan ej äro från varandra alldeles skilda. Det är viljan, som förmår människan att abstrahera från vissa förnimmelser och istället vända sig till andra. Det finns en viss nödvändighet i tänkandet. Om något skall tänkas sant, kan det ej tänkas på mer än ett sätt. Men friheten röjer sig i människans tänkande. Människan kan

---

[1] Den Boströmska verldsåsigten i sina grunddrag framställd. Stockholm 1882, s. 65.

[2] BKR. I, 70.

[3] BRR. 159.

vända sin tanke från det sanna och goda och gå över till en annan förnimmelse. »Friheten visar sig ej i det tänktas innehåll, utan i huruvida menniskan vill tänka detta.»[1]

## 26. Det kan vara mer eller mindre svårt att välja det goda.

»I början kräfver valet mellan sinliga och förnuftiga motiv med seger för ett motiv af den senare arten en stor ansträngning, kanske till och med en så genomgående brytning som hvad man kallar omvändelse. Detta beror därpå, att i tiden människan först är aktuell såsom sinlig, innan hon framträder såsom förnuftig. Hvad som bestämmer oss vid valet mellan sinliga och förnuftiga motiv är vårt eget viljande jag, som såsom enhet af sinnlighet och förnuft har afgörandet i sin hand, och som således är tillräkneligt för det sätt, hvarpå valet utöfvas. Har ett afgörande val verkställts i förnuftig riktning, så har man anledning att vänta en successiv konformering af människans sinnliga krafter, så att de småningom förvandlas till förnuftets lydiga tjänare. En sedlig människa, hos hvilken det genom självdisciplin öfvergått till vana att använda sina sinnliga krafter och det sinnliga, som hon äger, för förnuftiga ändamål, plägar man kalla moraliskt bildad.»[2] Härav framgår, att det kan vara svårare eller lättare för viljan att välja det goda. Att det i citatet talas om en moralisk vilja är klart. Det säges ju, att ifrågavarande vilja kan välja emellan det onda och det goda. Det tycks även framgå av citatet, att en vilja, som är bestämd på visst sätt och sedan skiljer denna bestämdhet från sig och väljer emellan den och annan bestämdhet på visst sätt är bunden av det, av vilket den förut varit bestämd. Men Boström anser, att även om viljan så att säga äger en tendens att vilja den ifrågavarande bestämdheten, den dock alltid *kan* vilja det motsatta.

Utövningen av ett syndigt leverne säges också ge människan benägenhet att fortgå i samma riktning. »Hvad den syndliga menniskan själf angår, så gifver utöfningen af ett syndigt lefverne henne större benägenhet och färdighet att fortgå i samma riktning.[3]

Motiven äro utav olika styrka. De sollicitera mer eller mindre intensivt. Men den fria viljan är icke tvingad att välja det starkaste motivet. Ty i så fall vore hon ej fri.[4]

---

[1] BRR. 169.
[2] BKE. 52.
[3] BKE. 125.
[4] BKE. 21—22.

Om statens korrektiva straff yttrar Boström sig på följande sätt: »Vid de förra supponerar staten, att den brottslige haft starkt motiv i sinligheten, hvilken han låtit besegra förnuftet, och staten tillämpar dervid ett korrektiv, för att genom begäret att undfly det med brottet förenade onda dämpa driften till brottet»[1] Staten vill dämpa den makt, med vilken sinnligheten solliciterar den brottsliges vilja.

## 27. Den tidliga människans högsta självständighet är frihet.

I »Satser om lag och lagstiftning» säger Boström, att den högsta formen för självständigheten hos det ändliga väsendet är friheten. Vidare förklaras, att den högsta formen av friheten är den moraliska.[2] Den tidliga människans högsta självständighet är då frihet.

I BKE: »*Självständighet och fullkomlighet.* Af dessa innebär *den förra* egenskapen, att sedligheten bör vara *en självständig verksamhet*, som emellertid under vårt tidslif betyder destamma som *fri verksamhet.* Dock får friheten *icke* vara *formell* frihet eller frihet inom det sinnliga — ty en sådan frihet är med afseende på innehållet ofrihet — utan den måste vara förutsättning för en reell frihet, d. v. s. *moralisk* frihet, så att den väljande dels underlåter att välja ett sinnligt motiv (= Kants »avtonomi»), dels väljer ett förnuftigt motiv för sin verksamhet. Sker det senare konstant, så har friheten i sak öfvergått till självständighet.»[3]

Den moraliska friheten är den högsta formen för den tidliga människans självständighet. Dock söker Boström uppställa en högre form av frihet än den frihet, som är förmåga att välja emellan det förnuftiga och det sinnliga. Han talar om den moraliska friheten, som väljer det goda. I det föregående ha vi sett, att det kan vara mer eller mindre svårt att välja det goda och att viljan har en tendens att fortgå i en viss riktning. Därför säger Boström, att viljan, som konstant väljer det goda, i sak kan sägas vara självständig. Dock menar Boström naturligtvis, att denna vilja, som konstant väljer det goda, i stället skulle *kunna* välja det onda.

På ett ställe förklarar Keijser, »att» (enligt Boström) »det oförnuftiga *omedelbart* endast finnes hos ofullkomliga d. ä. mindre klara och tydliga förnimmanden, hvilka på grund af deras lägre grad af uppfatt-

[1] BRR. 174.
[2] B. I, 376—377.
[3] BKE. 56—57.

ning måste fatta sig själfva uti tidens och själfutvecklingens form, hvarvid deras självständiga momentnatur får för dem formen af valförmåga eller frihet att välja mellan förnuft och oförnuft, . . .»[1] Såsom fattande sig i tidens form, få de ofullkomligt förnimmande väsendenas självständighet formen av frihet att välja mellan förnuft och oförnuft. På ett annat ställe yttrar Keijser sig på följande sätt: ». . . det gifves enligt Boström tre slags mänsklig *frihet*: 1) den formella, 2) den abstrakta eller moraliska, 3) den reella . . . Den abstrakta eller moraliska friheten består i förmåga af val mellan sinnliga och förnuftiga bestämningsgrunder. Den reella friheten består i förmåga att välja alltid endast förnuftiga bestämningsgrunder.»[2]

Men den abstrakta friheten är ju förmåga att alltid välja endast förnuftiga bestämningsgrunder. Den kan ju alltid välja det förnuftiga.

Ribbing anser, att den positiva friheten är val. Han vill dock uppställa begreppet om en frihet, som är högre än den moraliska, rena, abstrakta friheten, som innebär val emellan det sinnliga och det förnuftiga. Han antar så en reell frihet. Människan är reellt fri, då hon har valt det förnuftiga såsom bestämningsgrund. Ribbing måste dock erkänna, att denna reella frihet är utan val.[3]

Wikner skiljer emellan formell frihet (frihet inom det sinnliga, med val mellan olika sinnliga möjligheter), abstrakt frihet (som innefattar val mellan det sinnliga och det förnuftiga) samt reell frihet (förnuftig självbestämning). Varje handling av reell frihet är till sin ena sida en handling av abstrakt frihet, »ty i det afseende, i hvilket menniskan bestämmer sig förnuftigt, hade hon också alltid *kunnat* bestämma sig sinnligt». Men sedan hon valt förnuftigt, innehåller den viljehandlingen icke mer något val.»[4]

Det goda sättes i nära förbindelse med det självständiga. Man vill antaga en frihet, som är högre än den, som äges av viljan, som väljer mellan det onda och det goda och som genom sitt val kan bliva ond. Men denna högre frihet får sin realitet genom friheten, som är ett val mellan ont och gott. Och viljan, som kan välja mellan det onda och det goda, ingår såsom makten i den vilja, som skall vara högre än den

---

[1] BKR. IV, 41.

[2] BKR. II., 58.

[3] Grundlinier till anthropologien och logiken. Tredje, öfversedda upplagan. Upsala 1866, s. 35—36.

[4] Lärobok i anthropologien jemte notiser om filosofien och hennes historia. Upsala 1870, s. 72.

själv. (Jämför detta med tanken, att det självständiga är det goda.) Och viljan, som kan välja mellan det onda och det goda och som ingår i den reellt fria viljan, kan skilja det goda, som jämte den själv ingår i den reellt fria viljan, från sig (och därigenom göra detta goda overkligt för sig) och i stället välja det onda. I Ribbings och Wikners reellt fria vilja förefinns således förmågan till val.

## 28. Om frihetens begränsning.

Man får ej sammanblanda viljans frihet med utförandets makt. Vidare kan människans viljefrihet undertryckas genom yttre förhållanden.

Människan är ej alltid fri. I början av sin utveckling är hon ofri. Barn och moraliskt omyndiga personer äro ej fria. Men även sedan en människa uppnått friheten, kan hon vid vissa tillfällen sakna densamma. Frånvaron av frihet kan bero på yttre omständigheter. På ett ställe säges, att den fria viljan kan undertyckas av fysiska förhållanden. ». . . den *fria* viljan är ej oinskränkt i sitt viljande och än mindre i sitt handlande, så att den skulle vara absolut magt, utan kan undertryckas och actu upphäfvas genom fysiska förhållanden; den har sin gräns inom det partikulära, i afseende hvarpå den är frihet,» ». . . frågan om viljans frihet må ej förvexlas med den om, huruvida en viss människa i ett visst tidsmoment kan vara fri, utan här är fråga, om människan enligt sitt begrepp kan vara fri. Ty fast friheten hörer till hennes väsen, hindrar detta ej, att den hos många och vid många tillfällen hos en annars fri kan actu vara borta. Och detta beror ej blott på människan sjelf, utan ock mycket af yttre omständigheter, samt vidare på hennes moraliska sjelfbildning eller arbete med sig sjelf att utveckla sig till frihet och förnuftighet. Att, således, många ej kunna vara fria i vissa tidsmomenter af sitt lif, bevisar intet mot saken in genere.»[1]

Antagandet att friheten kan upphävas genom yttre förhållanden överensstämmer med den erfarenhet, i vilken vi uppfatta oss såsom fria.

Men detta antagande harmonierar dåligt med vissa av principerna i Boströms filosofi. Friheten är ju självmedvetande. Och det är i självmedvetandet, som självständigheten är innesluten och allt det, som är i människans värld, är form av hennes självmedvetande. Det yttre

[1] BRR. 166—167. BKE. 18—19.

är endast en förnimmelse hos människan, en bestämning hos hennes självmedvetande. Och självständigheten i människans värld är hennes självständighet. Hur kan då något yttre förkväva människans frihet?

## 29. Den fria viljan är icke obestämd.

Det verkliga är icke obestämt. Den fria viljan är bestämd.

Det generella, som är den fria viljan, är i och för sig likaväl bestämt som det individuella, »om det ock, i jemförelse med ett ännu enskildare, är mera obestämt än detta».[1]

I BKE förklaras om den fria viljan: »Såsom verklig är hon aldrig obestämd, utan ett individuellt eller fullständigt bestämdt väsen ('ens omni modo determinatum')».[2]

I ett »Collegium i Ethiken» (övertryck, Stockholm 1868, s. 3) förklarar boströmianen C. J. Engstrand, att det förhållandet att människan är ett väsen omni modo determinatum ej utgör ett hinder för friheten, enär det är skillnad mellan aktuella och potentiella bestämningar.

Detta torde också vara Boströms mening.

## 30. Endast människan äger frihet i människans värld.

»Dessa bestämningar» (de bestämningar, som konstituera den positiva friheten) »finnas blott hos ett viljande väsen eller en vilja — och observeras bör, att när man nämner en vilja, är det lika med: ett viljande väsen, och då vi ej känna något sådant mer än menniskan, mena vi med vilja menniskan, dock blott *såsom* viljande, och: blott den enskilda menniskan, . . .»[3]

Boström säger också, att läran om den mänskliga friheten närmast hör till antropologien.[4] Ty den tidliga människan, som äger den fria viljan, är antropologiens objekt. Emellertid äger friheten i tiden sin realgrund i den självständighet, som äges av människans eviga livsform. Denna behandlas av andra vetenskaper än av antropologien. Därför kan Boström säga, att viljefriheten *närmast* hör till den sistnämnda vetenskapen.

---

[1] BRR. 168—169.
[2] BKE. 16.
[3] BRR. 161—162. BKE. 14.
[4] BKE. 12.

Enligt en av Boströms tankegångar är det det förnimmande väsendet, som är det verkligt självständiga i sin värld. Självmedvetandet i ett väsens bestämningar är detta väsens eget självmedvetande. Och den frie måste vara självmedvetande. Med alla dessa tankar harmonierar antagandet, att endast människan äger frihet i människans värld.

Boström säger, att endast det sinnligt-förnuftiga väsendet kan äga moralisk frihet. Endast ett dylikt väsen, som äger både sinnlighet och förnuft till bestämningar, kan välja emellan det onda och det goda. Men i den värld, som för det närvarande är given för människan, är endast hon sinnligt-förnuftig. (d. a. III, 1.)

Boström säger, att endast människan äger frihet. Därmed torde han mena, att endast människan äger frihet i människans värld. Det ges ju fler ändligt förnuftiga verksamma väsen än människan. Och även dessa sträva till sin högsta livsform. Och Boström lär ju, att människan ej kunde vara självständig, om hon ej vore fri. Detsamma måste då även gälla de övriga ändligt förnuftiga väsendena. Boström säger ju också, att det ej hos Gud ges något ändligt väsen, som ej äger frihet såsom skild från självständigheten. (d. k. avd. 21)

Endast viljan är fri. Men viljan är alltid fri.[1] Viljan är ju aktuellt självmedvetande.

Boström säger också, att man endast kan vilja det, som man fritt vill.[2]

Endast människan äger frihet i människans värld. Endast till en fri vilja kan ett böra ställas. Den praktiska filosofien handlar om det, som bör vara. Det har också uppvisats i fjärde kapitlet, att de förnuftiga varelser, som ej äro människan och som äro objekt för den praktiska filosofien, sättas i nära samband med människans vilja.

## 31. Om friheten såsom förmåga.

På mångfaldiga ställen säger Boström, att friheten är en förmåga att välja.[3] Den, som äger förmåga att välja är fri.

Men han säger också, att den frie ej får vara bestämd av det, i förhållande till vilket han är fri.[4]

---

[1] BRR. 169. Se också Keijser: Belysning af några punkter i Boströms filosofi. Stockholm 1903, s. 5.

[2] BRE. 22.

[3] Se t. ex. B. I, 376—377. BKE. 13—14.

[4] BRR. 160. BKE. 13.

En bestämning utövar ett bestämmande inflytande på det väsen, vilkets bestämning den är. Då väsendet ej är bestämt av en bestämning, som kunde bestämma det, så är det negativt fritt i förhållande till denna. Friheten innebär självständighet. Det är således självständigt genom att ej äga ifrågavarande bestämning.

Genom dessa tankar kan man begripa antagandet, att det fria ej är bestämt av det, i förhållande till vilket det är fritt.

Människan, som valt det onda i stället för det goda, har ej därigenom förlorat sin frihet. Det kan skilja det, som det valt, från sig, och välja det motsatta.

Då den fria viljan väljer något, så blir detta något en viljans bestämning. Men trots detta val är viljan fortfarande fri. Den äger förmågan att lösslita sig från det, som den valt, och ge sig den motsatta bestämdheten. Men man kan ej säga, att viljan ej är bestämd av det, som den valt. Ty valet innebär ett upptagande av bestämdhet. Efter valet bestämmer det valda den, som valt, och detta sistnämnda bestämmande sättes i motsats till obestämdheten före valet.

Man kan således ej säga, att den, som äger förmåga att välja mellan vissa bestämningar, alltid är negativt fri i förhållande till dessa.

## 32. Om friheten och självständigheten.

I skrifter, som äro skrivna före 1845, säger Boström ofta, att det verkligt självständiga är fritt. Gud är fri.[1] Ett dylikt uttryckssätt förekommer även någon gång i de skrifter, som vi räkna till den definitiva perioden. Så i BRR: »Alldeles detsamma gäller om allpersonlighet: en frihet från hvarje hämning och friheten sådan lefvande kraft eller sjelfmedvetande».[2]

Då Boström förklarar, att Gud är fri, menar han naturligtvis ej, att Gud äger förmågan att genom sig själv bli ond eller god. På dessa ställen betecknar han med frihet den verkliga självständigheten.

Men i andra yttranden hävdar Boström med bestämdhet, att man strängt måste skilja emellan frihet och självständighet. Det, som är fritt, är på visst sätt självständigt, men det verkligt självständiga kan ej sägas vara fritt. Friheten är en viss form av självständigheten.

Det självständiga är i sig självt, genom sig självt och för sig självt. Det fria är självständigt endast i något visst avseende. Det självstän-

[1] Se t. ex. B. I, 292.

[2] s. 58.

diga äger i sig allt, vad det behöver, och har ej något annat jämte sig såsom sitt villkor. Friheten åter är självständigheten i valet emellan olika motiver. Den fria står således alltid i relation, nämligen till det, från och över vilket han är fri.[1]

Boström menar: Den självständiga är ej beroende av något utom sig varande. Om det ges något utom den självständige och detta något upphäves, så upphäves ej härigenom det verkligt självständiga. Den fria människan är ej självständig. Gud kan på visst sätt sägas vara utom henne. Upphäves Gud, så upphäves den frie. Men den frie är självständig vid sitt val. Han själv väljer. Valet bestämmes ej av något utom honom varande.

I »Satser om lag och lagstifning» förklaras det ändligt förnuftiga väsendet vara självständigt och osjälvständigt. Självständigheten och osjälvständigheten finnes hos detta väsen såsom ljuset finnes hos mörkret och skymningen just är dessas förening.[2] Denna bild är ej träffande. Ty i skymningen ingå ljus och mörker *överallt* i samma proportion. Men i det ändliga fria väsendet ingår ej självständighet och osjälvständighet överallt i samma proportioner. Ty den frie är på visst sätt osjälvständig i förhållande till Gud. Upphäves Gud, upphäves den frie. Han är vidare på visst sätt osjälvständig i förhållande till sina motiv. Ty han måste alltid äga dylika. Men den verkligt frie är absolut självständig *vid valet* emellan motiven i den meningen, att ingen annan därvid ger honom bestämdhet, utan att det är han själv, som ger sig den bestämdhet, som ges honom I ett visst avseende är han osjälvständig, i ett annat självständig. Boström säger också i ifrågavarande skrift, att det ändliga väsendet i vissa avseenden är självständigt.

Den mänskliga viljan äger bestämningsgrunder, emellan vilka hon — såsom fri — väljer. Man kan därför ej säga, att människan såsom fri äger absolut självbestämningsmakt. ». . . friheten är ej någon absolut sjelfbestämningsmagt (absolut libertas aequilibriie s. indifferentiae) eller obestämd, som kan göra sig till hvad den vill. Menniskan är bestämd, såvida hon har en mängd möjliga bestämningar, eller har blott att välja antingen emellan olika sinliga, eller — i frihetens högsta form — emellan det förnuftiga och det sinliga. Strängt sagdt är friheten blott möjligheten att göra eller underlåta hvarje enskild god eller ond handling.»[3]

[1] BRR. 160—165.
[2] B. I, 376.
[3] BRR. 166.

Vi ange så några skillnader emellan det självständiga och det fria.

Det fria är verksamt. Det, som är verkligt självständigt, är evigt, tidlöst.

Det fria står i förhållande till något. Det verkligt självständiga gör ej detta.[1]

Det fria kan äga oväsentliga bestämningar. Dylika kunna aldrig tillkomma det verkligt självständiga.[2]

Det fria är ej fullkomligt. (Det kan ju välja emellan det onda och det goda.) Det verkligt självständiga är fullkomligt.[3]

## 33. Om Boströms kritik av Schmid's viljefrihetslära.

Schmid lär, att sedelagen är ett för viljan kategoriskt bindande imperativ. Detta innebär, att »viljan *är* sedelagen, d. v. s. är identisk med sedelagen. Men om viljan är så beskaffad, så är *viljan god*. Då grunden till denna beskaffenhet är viljan själf — hon är ju identisk med sedelagen — så är också viljan *fri*: hon är *avtonomisk* eller sin egen lag.» Den sedliga viljan bestämmer sig blott till det goda. I avseende på det moraliskt onda är människan ofri. Nu måste det onda äga en tillräcklig grund. Denna kan ej vara »den fria viljan, som tillhör människans noumena eller förnuftiga natur . . .» Det sedligt onda har sin grund i ett Ding an sich. (Schmid är en lärjunge till Kant.)

Boström anser, att denna lära är en riktig konsekvens av Kants teorier. »Kant kunde nämligen icke uppvisa något samband mellan det sinnliga och det osinnliga hos människan: han lät nämligen friheten gälla endast människans *noumena*, d. ä. förnuftiga, natur, . . .»

Boström själv anser, att friheten tillhör människan såsom enhet av sinnlighet och förnuft.[4]

I BRR anger Kant följande tankemotiv till Schmid's åsikt: »Deremot kan viljan icke vara grund till det onda, då det är förnutsstridigt, och till ett sådant kan ett förnuftigt väsen ej bestämma sig, hvilket vore kontradiktion.»[5]

Boström förkastar Schmid's lära. Grundtanken i Boströms kritik av denna åsikt är den, att det ges realiteter som bevisa, att det finns något ont, till vilket människan måste vara självständig orsak.

---

[1] BRR. 160.
[2] BKE. 14, BRR. 160.
[3] BKE. 35.
[4] BKE. 38—40.
[5] BRR. 187.

Boström säger, att friheten — enligt honom — tillhör människan såsom enhet av förnuft och sinnlighet. Man han sätter även den fria viljan i närmare samband med förnuftet än med sinnligheten. Och själv drar han den konsekvens, som Schmid — enligt honom — förkastar, nämligen att den fria viljans val av det onda är en motsägelse.

## 34. Analys av uttalanden i B. III, sid. 533—535.

»Att ändtligen möjligheten af menniskans frihet icke på mindsta vis är beroende af tiden, ehuru dess yttringar framträda för henne i denna; ty om dessa framträda för henne långsammare eller hastigare eller ock uti ett enda nu, så äro de dock hvarken det mindsta friare genom det förra, eller det mindsta ofriare genom det sednare.

Menniskans frihet är nemligen icke beroende af tiden, utan af hennes eviga (tidlösa) väsende eller idé, i hvilken det ligger att hon ej blott utvecklar sig för sig sjelf successivt (i tiden) utan även i denna sin utveckling är (mer eller mindre) sig sjelf bestämmande och fri. Om och huruvida för öfrigt menniskan i allmänhet eller den och den människan i synnerhet (t. ex. jag sjelf) är fri eller icke, det kunna vi icke få veta omedelbart genom betraktande af hennes idé, utan blott genom betraktande af henne sjelf, sådan hon framträder och visar sig för oss i vår erfarenhet och i vårt förnuft. Men har jag genom denna betraktelse funnit, att friheten är för henne möjlig och verklig, och att den hör till hennes sanna, väsendtliga och nödvändiga bestämdhet, så är jag derigenom förvissad, att den också är tänkt i hennes eviga idé af Gud; ty det *sanna* förnimmandet är ingenting annat än förnimmandet af honom och hans idéer.»

»Vår menskliga frihet är vår egen eviga andes sätt att förhålla sig till vår sinnliga bestämdhet, och på detta vårt sätt att förhålla oss utöfvar icke Guds eviga (tidlösa) vetande någon inverkan.»

Människan äger ett evigt tidlöst väsen. Detta kallas också hennes idé. Detta är självständigt.

I detta väsen ligger, att människan utvecklar sig för sig själv successivt i tiden.

I samband med anförandet av denna tanke erinra vi om följande tankar i Boströms filosofi. Intet är i och för en annan, om det ej först är något i och för sig självt. Det väsen, som är Guds förnimmelse, är även ett förnimmande väsen. Endast Gud förnimmer fullkomligt. Alla andra väsen förnimma mer eller mindre ofullkomligt. Guds värld är evig. Det ändligt förnimmande väsendets värld är relativt motsatt

Guds värld. Den är då tidlig. Det ändliga väsendet är i sina bestämningar. Det utvecklar sig då successivt i tiden. Människans självmedvetande framträder i tiden.

Boström säger, att man genom att betrakta en människas idé icke kan få veta, om denna människa är fri eller icke. Därmed torde han mena på följande sätt.

Varje människa äger en evig ursprunglig livsform. I denna livsform är hon rent självmedvetande. I denna är hon icke ofullkomligt förnimmande och ej heller tidlig. Denna livsform ingår i Gud. Genom att betrakta en människa i denna idé kan man ej få veta, om denna människa i tiden är fri. Ty varje människa äger evig livsform. Men det ges människor, som ej äro fria i vissa tidsmoment. Så t. ex. de, som i tiden äro barn, dårar och moraliskt omyndiga.

Människan, som lever i en evig, ursprunglig livsform, framträder även i andra livsformer. Det är en och samma människa, som framträder i de olika existensformerna. Friheten säges också vara vår eviga andes sätt att förhålla sig till vår sinnliga bestämdhet. Såsom rent självmedvetande är vår ande evig. Vi förnimma även en fenomenvärld. Självmedvetandet i denna är evigt i sig. Ty tiden är endast bestämning hos detta. Men det är även tidligt, nämligen i tidliga funktioner. Så kan en evig ande sägas vara fri, fast valet är verksamhet.

Gud är fullkomligt förnimmande. Han förnimmer allt. Han förnimmer varje väsen med alla dess bestämningar. Äger en människa frihet, så förnimmer Gud henne med denna hennes bestämdhet. Guds förnimmelse av ett väsen med alla dess bestämningar kallas detta väsens idé.[1]

Ordet idé äger således i detta stycke två betydelser.

Människans val är tidigt. Dock säges möjligheten av människans frihet icke på minsta sätt vara beroende av tiden. Boström menar: Den fria människan är princip för tiden i den värld, i vilken hon lever. En yttring av friheten framträder i tiden. Men denna yttring är icke självständig genom att vara bestämd av den tid, av vilken den är bestämd.

## 35. Om väsendet, som bestämmer sig självt.

Friheten är en makt att själv bestämma sig. Vad är det väsen, som bestämmer sig självt? Två tankar bryta sig i Boströms filosofi angående denna sak.

[1] B. III, 533—534. Se d. a. I, 2.

Antag, att ett väsen föreligger, bestämt med viss bestämdhet. Det väljer, det bestämmer sig självt. Dess bestämdhet utgöres av ett visst generellt tänkesätt. Enligt detta väljer det mellan speciellare möjligheter. Detta väsen, betraktat såsom ett väsen, stående i motsatsförhållande till allt annat, får ej bestämningar av något annat. Det bestämmer sig självt, det är fritt.

Detta väsen, som på detta sätt väljer, äger viss bestämdhet. Man kan då skilja mellan väsendet, som äger bestämdheten, och den bestämdhet, som det äger. Antag, att detta väsen, som äger bestämdheten, fått denna av ett annat väsen och ej själv givit sig densamma. Detta väsen kan då ej sägas vara verkligt självständigt väljande, då det vid valet bestämmes av en bestämning, som det fått av något annat.

Dessa tankar ligga under följande uttalande.

»Man kan fråga, huru långt abstraktionen kan och bör gå för möjligheten av frihet. Den kan vara ganska olika, dock alltid så stor, att viljan kommit ifrån de rent omedelbara bestämningarne. Sedermera kan denna abstraktion gå vidare, och det dervid högsta vore att genom fortsatt abstraktion komma tillbaka till sitt rena jag, som naturligen är gränsen för all abstraktion, för att derifrån med full klarhet determinera sig till ett system af grundsatser. Detta vore idealet af karaktersbildning. Men så långt går menniskan ej alltid och de flesta aldrig, utan till ett relative generelt tänkesätt, som ej alltid är sjelfvalt eller menniskan i afseende derpå ej fullt sjelfständig. Då hon efter detta, såsom regeln, väljer mellan och bestämmer det speciella, är hon i alla fall såtillvida fri.»[1]

» . . . det är ej nödvändigt för frihetens aktualitet att menniskan i hvarje fall går tillbaka till det mest eller rent generela (frihetens fullständigaste form), utan blott till ett mera generelt, än hvar och en af de möjliga bestämningsgrunderna; det förstnämnda är blott det yttersta målet.»[2]

## 36. Avslutning.

Den praktiska filosofien handlar om det, som bör vara. Ett böra kan endast ställas till en fri vilja. Boström säger också, att begreppet frihet är det begrepp, som förmedlar övergången från teoretisk till praktisk filosofi. Läran om friheten är en omedelbar teoretisk förberedelse till den praktiska filosofien.[3]

Friheten är något, som måste vara för att det skall kunna ges ett böra.

[1] BRR. 162.
[2] BRR. 166.
[3] BRR. 159.

I vissa uttalanden kan man skymta tanken, att friheten är något, som bör vara.

Friheten kan understundom saknas hos personer, som annars bruka vara fria. »Och detta beror ej blott på menniskan sjelf, utan ock mycket af yttre omständigheter, samt vidare på hennes moraliska sjelfbildning eller arbete med sig sjelf att utveckla sig till frihet och förnuftighet.»[1] Det är här fråga om friheten, som tillkommer den väljande viljan. Och Boström torde mena, att människans moraliska självbildning är något, som utföres med frihet. Allt moraliskt äger ju sin grund i den fria viljan. Det är värdefullare att vara fri än ofri. Man kan därför uppställa regeln: Man bör så mycket som möjligt arbeta på att utveckla sig till frihet.

*

Det är människan själv, som i den fria viljan ger sig bestämningar. Vad är då människans själv? För att viljan skall vara fri, måste människan existera i olika livsformer. Hon äger en evig, självständig livsform, i vilken hon endast äger nödvändiga bestämningar. Och hon äger en tidlig livsform.

Men det är samma självmedvetande, som framträder i alla livsformerna. Det är det, som perdurerar vid all växling.

Om man säger, att den fria viljan är självmedvetandet, då har man tagit det innersta i människan. Och detta är ej satt, skapat eller givet av något annat väsen. Det är lika ursprungligt som Gud själv. Och detsamma gäller om det i människan, som kan sägas vara det identiska i förnuft och sinnlighet.

Boström säger, att frihetens motsats ej är nödvändigheten. »I förbigående må för öfrigt här anmärkas: . . . att motsatsen mot frihet är tvång, ej nödvändighet, hvars motsats är tillfällighet: äfven om någon är nödvändigt bestämd, kan dock frihet vara en bland hans nödvändiga bestämningar.»[2]

Den frie måste vara något ursprungligt. Allt ursprungligt är nödvändigt. Vidare måste friheten med nödvändighet tillkomma människan.

Den fria viljan kan ej alltigenom vara bestämd med tillfällighet. Nödvändigheten kan ej vara frihetens motsats.

I den fria viljan ger människan sig själv bestämningar. Där människan föreligger, där föreligga även hennes väsentliga bestämningar.

---

[1] BRR. 167.
[2] BRR. 161.

Människans väsentliga bestämningar hindra icke heller hennes frihet. »Således hindra menniskans väsentliga bestämningar henne aldrig att vara fri.»[1]

*

Det verkligt självständiga utgöres av förnimmande väsen. Dessa äro enhet i mångfald. Boström menar också, att det verkligt självständiga är enhet i mångfald. Den rena enheten är ej självständig.

Men hos Boström förefinns tendensen att samla självständigheten hos det, som är enhet i mångfald, i enheten, i det högsta begreppet, som ingår i mångfaldsmomenten.

Självmedvetandet är det högsta begreppet. Och självständigheten är innesluten i detta. Gud ingår såsom det identiska självmedvetandet i alla sina förnimmelser och är makten i dessa. På samma sätt förhåller det sig med människans självmedvetande.

I ett brev från Boström till Nyblæus förefinnas följande intressanta tankar: Det ges en konkret och reell enhet, som sammanhåller relationslederna och som kan kallas det hela. Detta hela är på visst sätt grund. Men grund är även det i relationslederna identiska och gemensamma. Det i relationslederna identiska och gemensamma är det enda, som är i stånd att sammanhålla dessa. Grundens begrepp är tvetydigt. »I allmänhet bör man ej lemna obemärkt, att ordet Grund i Svenskan är tvetydigt: det kan betyda såväl grundval — fundamentum, som skäl — ratio, själ. I förra fallet är grunden abstractare eller mindre innehållsrik, än det derpå grundade, i sednare åter är förhållandet tvertom.»[2]

Här förefinns tanken, att självständigheten hos det, som är enhet i mångfald, är samlad i enheten, i det högsta begreppet, som ingår i mångfaldsmomenten. Denna tanke harmonierar utmärkt med antagandet av viljefriheten. Människans fria vilja är ju det högsta begreppet i människans värld. Detta begrepp har makt att skilja alla sina bestämningar från sig och sedan välja bland föreliggande bestämningsgrunder.

Indeterminismen anser, att det generella är overkligt och overksamt. Härpå svarar Boström: »Vid denna determinismens invändning anmärka vi, att det generela tvärtom är mäktigare än det speciela, då det är den medvetna varelsens egen inre natur och en nödvändigt bestämmande magt, . . .»[3]

*

[1] BRR. 160.
[2] B. III, 504—505.
[3] BRR. 168.

Det goda äger sin grund i människans fria vilja. Nu sättes det goda i samband med förnuftet. Boström säger också: » . . friheten tvärtom i tiden är vilkoret för sjelfständighetens aktualitet eller realisation. Derföre går hos menniskan friheten i tiden före» (självständigheten) »: för att blifva förnuftig måste hon göra sig fri från det sinliga, hon väljer fritt det förnuftiga, d. ä. blir sjelfständig genom friheten.»[1]

»Sinlig är menniskan utan egen åtgärd, men förnuftig blott till möjligheten utan fri verksamhet; aktuelt blir hon det ej utan egen fri verksamhet och skall hon bli sinligt förnuftig, måste hon i sinligheten frambringa det förnuftiga.»[2]

Denna tanke kan på visst sätt betraktas såsom en deduktion av viljefriheten.

Nu ligger det i Boströms världsåsikt, att det för människan ges förnuftigt, som hon ej i den fria viljan givit sig själv.[3] Hon måste vara förnuftig för att äga filosofi.

Människan måste äga motiv. Den fria viljan är fullkomligt förnimmande. Endast det, som den fria viljan vet om sig, är hon. Den fria viljan väljer mellan förnuft och sinnlighet. Hon måste då före valet veta dessa båda möjligheter. »Först sedan hon blivit aktuellt medveten om förhållandet mellan dessa båda bestämningar» (förnuftet och sinnligheten), »kan hon framträda såsom viljande eller *välja* mellan båda såsom bestämningsgrunder.»[4] Det, som förnimmes, är bestämning hos den förnimmande.

Friheten är mer värdefull än ofriheten. Men den verkliga självständigheten är mer värd än friheten.

Boström anser, att det värdefulla i friheten är den självständighet, som ingår i densamma. » . . men Gudomligheten är derföre ej ofri, ty det substantiela i friheten eger han eller det, hvarföre friheten är dyrbar, . . »[5]

Teleologien spelar en stor roll i Boströms system. Men endast en fri vilja kan äga ett ändamål. »En ändamålsenlig verksamhet förutsätter alltid en *fri* vilja såsom verksam.»[6]

Endast den fria viljan äger ett ändamål.

I människans värld äger endast människan fri vilja.

---

[1] BRR. 165.
[2] BRE. 28.
[3] BKE. 3.
[4] BKE. 136.
[5] BRR. 161.
[6] BKE. 15.

Boström lär också, att alla »de slag och arter af förnuftiga väsenden, om hvilka den practiska philosophien handlar . . . verka för ett och samma allmänna ändamål — hos menniskan;»[1]

*

Den moraliskt fria viljan, som väljer mellan det onda och det goda, fattas såsom på visst sätt förnuftig. Detta antagande kan sägas innebära ett rättfärdigande av tanken, att människan bör välja det förnuftiga. Genom att välja det förnuftiga väljer den fria viljan sitt eget väsen. Genom att välja det förnuftiga upptager den fria viljan en bestämning, som står i harmoni med den bestämdhet, som hon redan äger. Då hon väljer det onda blir hon motsägande, hon får en bestämdhet, som strider mot hennes förutvarande bestämdhet. Dessa tankar framträda särskilt klart och tydligt hos Sahlin.

*

Vad är det, som äger makten inom människan? Är det människan, som äger bestämningarna? Eller är det bestämningarna?

Enligt vissa deterministiska teorier äges makten av bestämningarna. Det starkaste motivet bestämmer viljan.

En viss lära antar — enligt Boström — att viljan äger absolut självbestämningsmakt, så att den gör vad den vill.

Båda dessa teorier förkastas av Boström.

Bestämningen utövar — enligt Boström — ett bestämmande inflytande på det väsen, som den bestämmer. Viss makt inom människan äges således av bestämningarna.

Något måste kunna tillräknas människan, som äger bestämningarna. Hon måste kunna ge sig själv bestämningar. Såsom varande på detta sätt fri har människan, som äger bestämningar, makt inom sig.

Bestämningen utövar ett bestämmande inflytande på det väsen, som den bestämmer. Människan skall själv ge sig bestämningar. Den bestämdhet, som människan vid valet äger, influerar på valets utgång. Vid valet äger den verkligt fria ingen bestämning. I denna tanke framträder teorien, att viss makt inom människan äges av bestämningarna.

Människans fria vilja är självmedvetande och sant förnimmande. Den är på visst sätt förnuftig. Den väljer något visst, emedan detta vissa äger viss bestämdhet. I detta antagande framträder tanken, att viss makt inom människan tillhör bestämningarna.

---

[1] B. II, 254.

Människan får ej genom valet förlora sin frihet. Människan äger frihet, fast hon valt något visst. Friheten är då makt eller förmåga att välja något. Det bestämda väsendet äger större makt än bestämningarna.

Den erfarenhet, i vilken vi uppfatta oss såsom fria, säger oss, att friheten kan undertryckas av yttre förhållanden. Människans frihet kan undertryckas av makter, som äro i människans värld. Allt det, som är i människans värld, är bestämning hos henne. Bestämningar äga således en stor makt över det väsen, som äger bestämningarna.

Av det anförda framgår, att Boström ibland anser, att det spelar stor roll vilka bestämningar det är, som bestämma ett visst väsen. Denna tanke ligger under antagandet av viljefriheten. Boström anser, att det är viktigt att antaga viljefriheten. Varje sann filosofi måste bejaka den. Genom den fria viljan får människan bestämningar. Det är viktigt, att människan genom den fria viljan blir god och ej ond. Vidare influeras valet av den bestämdhet, som viljan vid valet äger.

Men människan förlorar genom valet ej sin frihet. Det spelar då ej så stor roll vilken bestämning det är, som bestämmer viljan. Viljan kan ju alltid skilja det, som bestämmer den, från sig.

*

Pira har i en av sina skrifter framställt Boströms viljefrihetslära.[1] Denna framställning är i flera avseenden förtjänstfull. Den hemfaller aldrig till konstruktion. Men den utanalyserar icke de grundtankar, som ligga under Boströms lära om viljans frihet. Men utan en dylik analys kan man icke verkligt begripa ifrågavarande lära.

En verklig analys av Boströms viljefrihetslära förefinns ej heller varken i Sahlins skrift »Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar» eller i Nyblæi framställning av Boströms filosofi.

Vi ha nu framställt de väsentligare tankarne i Boströms viljefrihetslära. (Därvid ha vi i första hand fäst oss vid det principiella.) I denna avhandlings andra del skola vi ställa dessa tankar i relief mot de väsentligare principerna i viljefrihetslärorna hos vissa av Boströms historiska föregångare och i hans egna äldre skrifter.

[1] Om utveckling och frihet enligt Boström och Eucken.

KAP. VI.

# Om förhållandet emellan viljefrihetsläran och vissa andra grundtankar i Boströms filosofi.

## 1. Inledning.

Man kan på visst sätt söka att »begripliggöra» Boströms system genom att betrakta antagandet av en mängd av hans grundtankar såsom nödvändig förutsättning för antagandet av viljefriheten. Emellertid är ett dylikt sätt att betrakta antagandet av ifrågavarande grundtankar ensidigt. Boström har ej antagit dem endast för att kunna bejaka viljefriheten. Det är ej endast antagandet av viljefriheten, som tvingar till antagandet av ifrågavarande tankar. Flera olika antaganden kunna leda till bejakandet av en och samma tanke. I Boströms filosofi ges det fler än ett grundantagande. Hans tänkande är bestämt av många olika problem.

Redan i det föregående ha vi anfört åtskilliga tankar om förhållandet emellan viljefrihetsläran och vissa andra grundtankar i Boströms filosofi. Här vilja vi belysa själva nerven i detta förhållande. Därvid anföra vi såväl sådana tankar, som direkt utsagts av Boström själv, som sådana, som ligga i hans uttalanden.

I den andra avdelningen vilja vi framställa vissa viktigare teorier, som man — enligt Boström — måste bejaka, om man vill antaga, förklara och bevisa viljans frihet. Därvid komma vi även att framställa vissa redan i det föregående angivna tankar.

I den tredje avdelningen skola vi bevisa påståendet, att många av Boströms grundtankar bättre harmoniera med antagandet av en vilja, som alltid vill det goda, än med antagandet av en vilja, som självständigt väljer emellan det onda och det goda.

## 2.

A. Med avseende å det allmänna sambandet emellan viljefrihetsläran och systemet i det hela, må här anmärkas, att Boström på ett ställe

förklarar, att endast den, som antar hans system, kan bevisa viljans frihet.[1]

I Phil. uttrycker han sig med något större moderation, i det han där säger, att han på grund av sin världsåsikt kan med större framgång och grundlighet än alla andra vindicera friheten åt människan.[2]

Boströms filosofi är således det system, som bäst av alla harmonierar med antagandet av viljefriheten.

B. Boström anser, att man med nödvändighet måste antaga, att det ges något, som är absolut.

Viljans frihet kan bevisas endast av Boströms filosofi (den enda logiskt hållbara världsåskådningen), och denna filosofi antar med nödvändighet, att det ges ett absolut väsen.

För att kunna bevisa viljans frihet måste man således uppställa ett riktigt begrepp om Gud.

Boström säger också, att den, som inlägger något relativt i Guds begrepp, måste — om han är konsekvent — förneka viljefriheten.[3]

En av de väsentligaste uppgifterna för denna avhandlings andra kapitel har varit uppvisandet av att tanken, att Gud är absolut, framträder i många av Boströms teorier. Alla de tankar, som äro nödvändiga förutsättningar för antagandet av att Gud är absolut, äro även nödvändiga förutsättningar för antagandet av viljefriheten.

C. Hur kan människan, som endast tycks vara ett moment i världen, äga så stor självständighet som den, som är innesluten i den fria viljan?

Boström antager, att den självständiga och bestämmande utgöres av människorna och varelser, som äro nära besläktade med människornas väsen. Genom denna tanke, får det andliga en makt över det materiella.

Tanken att det självständiga och bestämmande utgöres av människorna och varelser, som äro nära besläktade med dessas väsen, framträder i många av Boströms teorier.

D. För att närmare klargöra Boströms åsikt om sambandet emellan viljefrihetsläran och teorien om det högsta begreppet anföra vi följande tankar ur Boströms i BKE givna framställning och kritik av Spinozas filosofi.

Spinoza lär, att det för oss ges två olika slag av varelser, materiella och andliga. De materiella tingen äro modifikationer av den rena, d. v. s.

---

[1] BKE. 19. [2] B. II, 494.
[3] BRR 178, BKE. 26, 32, 48.

obestämda, materien. Det andliga är modifikation av den rena, d. v. s obestämda, tanken. Känslorna äro endast lägre grader av tankar. Egenskapen oändlighet tillkommer både utsträckningen och den rena tanken. Nu kan det emellertid ej ges mer än ett oändligt väsen. Den oändliga utsträckningen och den oändliga tanken äro ett och samma väsen från olika sidor. Det ges en substans, ett urväsen. Den oändliga utsträckningen och den oändliga tanken äro attributer, d. v. s. de allmänna egenskaperna, hos denna substans. Alla ting bli då modi (tillvarelsesätt) av substansen. De utsträckta tingen äro modi av substansen, betraktad såsom obestämd utsträckning. De andliga varelserna äro modifikationer av samma substans, betraktad såsom obestämd tanke. Varje utsträckt varelse är förenad med en viss grad av tanke — liksom kropp och själ äro olika modi av en och samma människa.

»Då substansen eller urväsendet af evighet varit modifierad på det nu antydda sättet och således icke förändrar sig — detta är ett företräde hos Spinoza, framför t. ex. Neoplatonikerna — och då all förändring i universum endast rör modifikationerna eller det hos dem accidentella (tillfälliga) samt fortgår enligt lagen för växelverkan, så kan man *icke* tänka sig *någon frihet vare sig hos substansen* (= urväsendet, Gudomligheten) *eller hos människan.*

Hvad Gudomligheten beträffar, så är han enligt Spinoza icke fri, utan nedsatt till en natursubstans. Och hvad människan angår, så är hon en modifikation af samma natursubstans, således också hon ofri. Det som inverkar på henne såsom kropp, det har sin motsvarighet i rörelser i hennes själ och tvärtom.»

I Boströms kritik av Spinoza förefinnas bl. a. följande tankar. Den rena utsträckningen och det rena självmedvetandet stå i förhållande till varandra. De måste då äga något gemensamt. Det gemensamma är det abstraktaste (det högsta) av alla begrepp. Om utsträckningen är det högsta begreppet, så äro alla dess modifikationer utsträckta.[1]

Boström menar på följande sätt: Mot medvetandets värld står naturens. Inom naturens sfär ges det ingen frihet.

Det högsta begreppet inom medvetandets värld är det rena självmedvetandet. Det högsta begreppet inom naturens värld är den rena utsträckningen.

Om det högsta av alla begrepp är utsträckningen, så äro allt existerande modi av utsträckningen. Allt är utsträckt. Det självständiga och bestämmande utgöres då av naturens värld. Medvetandets värld är endast en ofullkomlig form av naturens värld. Det ges då ingen frihet.

[1] BKE. 41—43.

Detsamma inträffar, om det högsta begreppet äger — såsom Spinoza lär — utsträckningen till en av sina allmänna egenskaper.

Boström menar även, att detsamma inträffar, om det högsta begreppet är något annat än självmedvetandet. Så säger han att varje åsikt, som anser att något annat än självmedvetandet är det substantiella, är realism. »Realism är hvad filosofiskt åsigt, som gör något annat än lifvet och sjelfmedvetandet till det substantiella.»[1] Antager man realismen, måste man förneka viljefriheten.[2]

Det högsta begreppet är den första bestämningen hos det absoluta. Boström säger också, att den, som fattar Gud såsom rumlig eller utsträckt, måste förneka viljefriheten.[3]

Självmedvetandet är det högsta begreppet. Därför förnimmes allt. Varje förnimmelse hänvisar på ett förnimmande väsen. Gud är därför ett förnimmande väsen.

För att kunna antaga viljefriheten måste man antaga den absoluta idealismen. Boström säger nu, att bejakandet av denna världsåskådning med nödvändighet leder till antagandet av »ett i alla afseenden fullkomligt förnimmande väsende, . . .»[4]

Det är visat, hur läran om att självmedvetandet är det högsta begreppet framträder i en mängd teorier, i antagandet av att vara är förnimmas, i den absoluta idealismens begrepp o. s. v. Alla de teorier, som nödvändigt följa utav antagandet, att självmedvetandet är genus summum, kunna betraktas såsom nödvändiga förutsättningar för antagandet av viljefriheten.

Ordet självmedvetande kan beteckna olika realiteter. Vad det än betecknar, betecknar det dock alltid något, som står i intimt samband med människans innersta väsen. Självmedvetandet är det innersta i människan. Människan är ett förnimmande väsen. Det, som förnimmes av människan, är bestämning hos hennes självmedvetande. Såsom varande det högsta begreppet sättes självmedvetandet i intimt samband med självständighetens kegrepp. Det, som är självmedvetande, är självständigt och det, som är självständigt, är självmedvetande. Det självständiga sättet i intimt samband med människans väsen.

I analogi med Boströms uppfattning av självmedvetandet kan man uppställa följande tanke om livets begrepp.

Människan, som i den fria viljan är fri, är något levande. Det le-

---

[1] BKR. III, 161.
[2] BKR. III, 167.
[3] BRR. 178—179. BKE. 48.
[4] B II, 485.

vande är också självständigt och det självständiga är levande. Det rena självmedvetandet kan betraktas i och för sig. Såsom sådant måste det vara levande. Men i och för sig äger det inga andra begrepp i sig. Det sammanfaller då med livets begrepp.

Det självständiga och bestämmande är — liksom människans vilja — något levande.

Människan är ett förnimmande väsen. Så är ock Gud.

Boström säger också, att Gud och människan i det väsentliga äro lika varandra. Endast i det mer oväsentliga skilja de sig från varandra.

»Hos Gudomligheten gifves nemligen ingen skilnad mellan det möjliga och det verkliga. En åsigt, som sålunda nekar frihet hos Gudomligheten kan väl tyckas rycka honom för långt ifrån menniskan för att hon skall kunna vara likartad med honom; men detta sken försvinner, när man ser åsigten i det hela och finner, att det blott är antropomorfismen, som från Gudomlighetens begrepp blifvit borttagen, så att det allenast är lägre likheter mellan honom och menniskan, som nekas, men ej de väsentliga. En sådan antropomorfiserande uppfattning behöfver menniskan för öfrigt blott på en lägre ståndpunkt af sin uppfattning utaf sig sjelf, och då på samma gång ock af Gudomligheten. Det karakteristiska för lifvet är ej verksamheten, utan sjelfständigheten i denna verksamhet, och detta, som skiljer menniskan från allt lägre, är ock hennes likhet med Gudomligheten.»[1]

E. Boström lär, att man — om man fattar Gud såsom tidlig — måste förneka viljefriheten.[2] Han torde mena på följande sätt: Om det absoluta är i tiden, då är allt i tiden. Men om allt är i tiden, då ges det inga finalorsaker, utan endast verkande orsaker. Det, som uppkommer, *har* en orsak. Finalorsaken framträder i tiden efter sin verkan. Endast något evigt kan vara finalorsak.[3] Antar man, att allt är tidligt, då måste man förneka finalorsaker, och endast antaga verkande orsaker.

Hos Boström kan man också spåra den tanken, att all kraft och verksamhet i tiden är Guds, om Gud fattas såsom varande tidlig. Så t. ex. i framställningen av panteismen.[4]

Med rätta säger Nyblæus, att »det, som framför allt utmärker den Boströmska filosofien, är det djupa medvetandet därom, att den sinnliga, i tiden och rummet varande verkligheten icke är den sanna och egentliga utan blott en osjälfständig företeelse af en annan och högre värld,

[1] BRR. 176.
[2] BRR. 178. BKE. 26.
[3] Se B. II, 285—286.
[4] Se också BRR. 177.

som är osinnlig».[1] Dessa tankar äro också förutsättningar för antagandet av viljefriheten.

F. Boström anser, att förnimmandet är ett bestämningsförhållande. Det, som förnimmes av någon, är bestämning hos hans självmedvetande och det, som är bestämning hos någons självmedvetande, förnimmes av denne.

Denna Boströms tanke harmonierar med teorierna, att självmedvetandet är det högsta begreppet och att allt förnimmes. Enligt viss uppfattning kan det, som är bestämning hos ett väsen, affirmeras om detta. Det, som förnimmes av ett väsen, är bestämning hos detta. I Boströms filosofi framträder också tanken, att det, som förnimmes av ett väsen, kan affirmeras om detta.

För att viljan skall vara fri måste det ges ett absolut väsen. Detta måste vidare vara ett förnimmande väsen. Såom absolut måste det förnimma allt. Men nu ges det något relativt. Man föres då till tanken, att ett väsen kan förnimma något utan att vara det, som det förnimmer.

G. Den sanna förnimmelsen överensstämmer med sitt objekt. Självmedvetandet är det högsta begreppet. Allt är perceptioner. Den sanna förnimmelsen är därför identisk med sitt objekt.[2]

För att viljan skall vara fri, måste Gud vara verkligt självständig. Såsom sådan måste han förnimma allt. Han förnimmer då även det föränderliga och fria. Men emedan han är verkligt självständig, få ej hans bestämningar vara föränderliga och fria. Hans förnimmelser av det föränderliga och fria äro själva icke föränderliga och fria. Den sanna förnimmelsen är icke alltid identisk med sitt objekt.

H. För att närmare belysa Boströms åsikt om förhållandet mellan Gudsbegreppet och antagandet av en mångfald eviga ursprungliga väsen och viljefrihetsläran anföra vi följande tankar ur BKE.

För att äga logisk rätt att bejaka viljefriheten måste man antaga, att Gud är absolut person, d. v. s. att han är självmedvetande och fullt individuell. »Men individuell är han icke, om han blott är och betraktas såsom enhet, låt vara i en allt omfattande mångfald af perceptioner, utan först under den förutsättningen, att dessa perceptioner själfva äro percipierande väsen, så att hvart och ett af dessa i sin ordning kan uppfatta sig såsom en lefvande eller själfmedvetande enhet i samma mångfald som Gudomligheten, men uppfattande idésystemet från *sin* synpunkt med hvad som däraf följer.»

[1] Bidrag till en karakteristik af den Boströmska filosofien. I: Åt minnet af Christopher Jacob Boström. Stockholm 1897, s. 1.

[2] d. a. II, 12.

Ursprungligen och till sitt väsen såsom en gudsidé är människan förnuftig. Men människan äger även en livsform, i vilken hon uppfattar Guds värld såsom en fenomenvärld. Såsom varande i den livsformen är hon ett sinnligt förnuftigt väsen.[1]

Den självständighet, som hon såsom idé äger, är realgrunden till den frihet hon i tiden besitter. »Hvad *människan* angår, så är hon såsom individ en lefvande och personlig idé i Gudomlighetens idésystem och från denna synpunkt evig och oföränderlig. Den självständighet, som hon i denna egenskap äger, är realgrunden till den frihet, som tillkommer henne såsom en i tiden sig utvecklande varelse. I sin tidstillvaro är hon icke identisk med sin idé ej heller med dess motsats, utan en enhet af båda, . . .»[2]

Nu ges det — enligt Boström — intet positivt i en följd, som ej finnes i denna följds grund. Grundens innehåll är alltid mer positivt än följdens.[3]

Självständigheten är något positivt.

Såsom Guds idé är människan självständig. Där Gud är självständig, där kan även ett annat väsen vara självständigt.

Plato ansåg, att idéerna i Guds system voro tankar men ej på samma gång tänkande väsen. Därför är hans system oförenligt med antagandet av viljefriheten.[4]

För att viljan skall vara fri måste Gud vara fullt individuell och självmedvetande. (Den abstrakta enheten är ju ej självständig.) Gud är ej detta, om han ej äger bestämningar, som äro förnimmande väsen. Vi erinra om tankarna, att det självständiga väsendets bestämningar äro lika självständiga som det självt och att det självständiga är förnimmande väsen.

C. Människan, som självständigt väljer mellan det onda och det goda, är i tiden. Hon är på visst sätt självständig. Hon mottager ej bestämningar av något annat. Hon har ej fått friheten sig meddelad av någon annan. Hur kan människan äga så hög grad av självständighet, då ju allt tidligt är betingat?

Boström antar, att varje människa äger en evig, självständig livsform, som är lika ursprunglig som Gud. Men detta antagande leder ej hos Boström till den omöjliga världsbild, som av Schelling tecknas med följande ord: »Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im

[1] BKE. 48—50.
[2] BKE. 17.
[3] B II, 283.
[4] BKE. 47.

Willen oder Verstande des Urwesens zu leugnen; zu sagen, dass es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sey».[1]

Boström förkastar dualism och pluralism. Han söker sammansvetsa alla de eviga, ursprungliga väsendena till ett enda system.

Det är ej nog med att det slälvständiga utgöres av sådant, som är nära besläktat med människans innersta väsen. Varje människa måste äga en verkligt självständig livsform.

I. Boström förklarar, att människan ej vore självständig, om hon ej kunde vägra att upptaga Guds väsen såsom sitt. (Denna åsikt ligger innesluten i viljefrihetslärans grundtanke. Ty i denna tänkes ett visst motsatsförhållande mellan Gud och människan.) I denna teori framträder tanken: För att människan i vissa realiteter skall vara självständig, får hon i dessa ej med nödvändighet vara bestämd av Gud.

Om Gud ger människan bestämningar, så är hon ej fri. Här framträder tanken: Där Gud är självständig, där är ej ett annat väsen självständigt.

Boström söker sammansvetsa de ursprungliga väsendena till ett enda system, till en enda princip. Dessa väsen komma då att stå i förhållande till varandra. För att vara självständiga måste de äga självständiga bestämningar. Jämte de ursprungliga väsendena ges det inga verkligt självständiga väsen. De äga då varandra till bestämningar. Endast i den ursprungliga livsformen är människan verkligt självständig. Således framträder i Boströms filosofi tanken (och denna tanke kan på visst sätt sägas vara förutsättning för antagandet av viljans frihet): För att människan skall vara verkligt självständig, måste hon med nödvändighet vara bestämd av Gud.

Gud är ett fullkomligt förnimmande väsen. Den fullkomliga förnimmelsen sammanfaller med sitt objekt. De ursprungliga väsendena ingå i Gud såsom hans bestämningar, förnimmelser. Självmedvetandet i Guds förnimmelse är Guds eget. Gud är självständig i sin förnimmelse. Men det ursprungliga väsendet är självständigt. Det är då självständigt såsom Guds förnimmelse. Här framträder tanken: Där Gud är självständig, där kan även ett annat väsen vara självständigt.

Boström säger också, att människan — om hon verkar självständigt — verkar med kraft från Gud. (BKB. II, 15—16. P. 81 c. 48.)

---

[1] Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Siebenter Band. Stuttgart und Augsburg, s. 337.

Nyblaeus anser, att det problem, som låg Boström innerst om hjärtat, var »problemet att förena människans självständighet med hennes varande i Gud . . .»[1]

Vill man anta, att viljan är fri, då måste man — enligt Boström — lösa detta problem.

I andra kapitlet har uppvisats, hur Boström arbetar med lösandet av problemet att förena de två tankarna, att Gud är självständig och att det ges en mångfald ursprungliga väsen. Detta problem framspringer som en följd av antagandet av viljefriheten.

Till sist följande tanke om förhållandet mellan väsendet, som äger bestämningar och dess bestämningar.

»Indeterminismen kan vara indifferentism, men behöfver det ej, utan blott, att antaga bestämningsgrunderna ej vara nödvändigt determinerande.»[2] I viljefrihetsläran sättes människan såsom ägande bestämningar och hennes bestämningar i skarp motsats mot varandra. Människan ger sig själv bestämningar. Om bestämningarna bestämma hennes vilja, så är hon ej fri.

För att viljan skall vara fri måste det ges ett absolut väsen och dessutom en mångfald ursprungliga självständiga väsen. Intet egentligt motsatsförhållande råder emellan dessa.

Guds förnimmelse är i Gud och för Gud. Den är även självständig. Det självständiga är i sig självt, för sig självt och genom sig självt. Något motsatsförhållande kan då ej råda mellan Gud och hans förnimmelse. Något dylikt förefinns ej heller mellan något ursprungligt väsen och dess förnimmelser. Ty det självständiga är samstämmigt.

J. Boström förklarar, att man — för att äga rätt att antaga viljefriheten — måste fatta Gud såsom verkligt absolut. Nu blir emellertid konsekvensen av vissa av Boströms tankar (som kunna betraktas såsom nödvändiga förutsättningar för antagandet av viljefriheten) den, att Gud är relativ.

Gudsbegreppet i Boströms filosofi är glidande. Enligt vissa tankar står Gud i relation till de väsen, som ingå såsom bestämningar i honom, enligt andra gör han det ej. I detta samband erinra vi om tanken, att det, som står i relation, är relativt.

Det ges en mångfald eviga, ursprungliga väsen. Dessa ingå i Gud såsom hans bestämningar.

---

[1] Den filosofiska forskningen i Sverige. Fjärde delen. Första afdelningen. Lund 1895, s. 18.

[2] BRR. 179.

Det, som äger en bestämning, står i relation till det, som är dess bestämning. ». . . ty det, som vore rent ingenting i och för sig sjelft, skulle ej kunna tänkas stå i förhållande till någonting annat, hvilket är nödvändigt, om det skall tänkas såsom en dess bestämning.»[1]

Gud står således i förhållande till de väsen, som äro bestämningar hos honom.

Hurudant är då det väsen, som står i förhållande till dessa? Man ledes med nödvändighet till tanken, att Gud, som står i förhållande till de väsen, som äro hans bestämningar, ej äger bestämningar. Och detta väsen är Gud.

Burman säger: »Att det absolutas innehåll vore ett system af ideer, som positivt och negativt bestämde hvarandra i analogi med talsystemet, är otänkbart, emedan ett sådant system innebär relation».[2] En dylik tanke framgår som en klar konsekvens av vissa teorier i Boströms filosofi.

Ljunghoff upptager till bemötande den åsikt, som lär, att Gud — enligt Boström — i och för sig endast är den abstrakta enheten i idéerna och ej en fullt självständig personlighet. Han säger därvid: »Men en sådan bevisning vilar uppenbarligen på den felaktiga förutsättningen, att självmedvetandet ingenting annat är än medvetenhetsinnehållets abstrakta enhet; — för att nu inte tala om orimligheten i att det skulle kunna finnas en absolut konkret verklighet, som ändå på samma gång vore reelt bestämningslös».[3] Det må vara hur orimligt som helst. I Boströms filosofi finnas tankegångar, vilkas konsekvenser äro de uppfattningar, som av Ljunghoff förkastas.

På ett ställe i Prop. yttrar Boström sig på följande sätt om Gud: Två realiteter måste — för att kunna stå i förhållande till varandra — äga något gemensamt. Gud innehåller i sig allt sant och egentligt varande. Han kan då ej äga något annat jämte sig och med detta omslutas av en för båda gemensam bestämning. Gud står ej förhållande till något eller i något förhållande.[4]

Gud fattas då ej såsom enheten, som står mot sina bestämningar.

Friheten är relativ självständighet, enär den är självständighet i förhållande till något.[5] Gud är verkligt självständig, alltså ej självständig i förhållande till något.

---

[1] B. II, 271.

[2] Om teismen. Upsala 1886, s. 122.

[3] Christopher Jacob Boström. Upsala 1916, s. 94.

[4] B. II, 263.

[5] d. a. V, 1. BRR. 165.

Boström säger — som påvisats i II. kap. — att Gud äger »alla ändligt förnuftiga väsen uti sig och följaktligen är deras yttersta grund, . . .»

Enligt vissa tankegångar vet Gud i och för sig själv, att han äger förnuftiga väsen uti sig. Följaktligen vet han i och för sig själv, att han är dessas grund. Förnimmes han i och för sig själv såsom dessa väsens grund, då är han i och för sig själv deras grund. Ty vara är förnimmas och tvärtom.

Men nu lär Boström även, att Gud i och för sig ej är dessa väsens grund.

Varje väsen är vad det är genom sina bestämningar.

Det förnimmande väsendet är en enhet, som är skild från sina bestämningar och ingår i dessa. Dessa tankar äro förutsättningar för antagandet av viljefriheten.

Dessa teorier leda hos Boström till säregna antaganden. »Hvarje form af lif, hvarje förnimmande väsen har alla de öfriga till sina bestämningar: hvilket följer af, att huru olika de särskilda väsendena än må vara, måste de dock hafva något identiskt, hvarförutan ingen jemförelse eller relation är möjlig; och då detta identiska är a) deras första bestämdhet och b) såsom sådan omsluter dem alla: så är det *inom* denna enhet, som de äro olika. Då nu denna enhet i allt är lifvet eller sjelfmedvetandet, så är det ock *i* detta, som alla olikheter måste finnas, d. v. s. det fullständiga tänkandet af hvart och ett väsen — eller dettas tänkande af sig sjelft — såsom *ett* (visst, detta), innefattar tänkandet af alla de andra (såsom dess bestämningar); eller m. a. o. då sjelfmedvetandet finnes hos hvart och ett och detta är odelbart, finnes det hos hvarje väsen helt och hållet, men då ock allt, som finnes *i* sjelfmedvetandet. Det förhåller sig i detta afseende med sjelfmedvetandet på samma sätt som t. ex. efter vi ha rummet uti oss, hafva vi ock inom oss allt, som är i rummet.»[1]

Det, som här säges om självmedvetandet, gäller även om varje väsens självmedvetande.

Väsendet är det identiska i varje moment. Det ingår i varje moment. Men det är vad det är genom alla sina bestämningar. Det ingår då i varje moment med alla sina bestämningar.

Gud förnimmer relationer, han äger relationer i sig. Dock är han ej relativ. »För honom är det således obekant, att ej alla de begrepp, hvilka ingå såsom bestämningar i ett annat, kunna om detta utsägas såsom adjectiver. Man kan t. ex. ej säga att triangeln är lineair eller

[1] BRR. 33.

punctuell, ehuru han visserligen bestämmes af lineer och puncter eller har sådana såsom bestämningar uti sig; ty mot dessa bildar han såsom ytefigur en motsats och kan således ej *characteriseras* just genom de kännemärken, som äro egna och distrinctiva för dem, d. v. s. som just åtskilja dem från honom sjelf. Och på samma sätt förhåller det sig med det oändliga eller absoluta och de ändliga eller relativa väsenden, af hvilka det positivt bestämmes, och hvilka det följaktligen innehåller uti sig.»[1]

K. Allt förnimmes. Gud förnimmes. Gud är fullkomligt förnimmande. Han förnimmer sig själv.

Den sanna förnimmelsen sammanfaller med sitt objekt.

Förnimmelsen står i förhållande till det väsen, som förnimmer den.

Boström lär, att intet kan stå i relation till sig självt. »Han kan det nemligen så mycket mindre, som en relation till sig sjelf är enligt hans tanke endast en hegelisk eller borelisk absurditet. Redan i Scholan lärde han sig, att all relation nödvändigt förutsätter tvenne särskilda membra relationis eller correlater, och hitintills har han ej haft någon anledning att betvifla den lärdomens rigtighet.»[2]

Tanken, att det förnimmande väsendet förnimmer sig självt, leder Boström till vissa säregna teorier.[3] Det är dock oss ej möjligt att här ingå på en närmare granskning av dem.

L. Antagandet av viljefriheten står — såsom av det anförda framgår — i intimt samband med lärorna om det absoluta och om det väsentliga i tillvaron. Boström uttalar sig också själv på följande sätt angående denna sak.

Det ges två världar. »Falska åsigter uppkomma deremot, om man antingen gör det sinliga till det enda, eller ock bestämmer det rationela gudomliga så, att deri inlägges något, som blott gäller om det sinliga, och fatalismen blir lika mångfaldig, som falska verldsåsigter, då friheten har sin rot omedelbart i väsendet.»[4]

Alla människor antaga vid sitt handlande, att de äro fria. Boström frågar: ». . . när det är omedelbart gifvet, att menniskan är fri, hvarföre hafva förfäktare för fatalismen alltid funnits? Ty i början af sitt filosoferande kommer menniskan endast till bristfälligt och ofullkomligt medvetande af sig sjelf och verlden. Men när hon har en relativt falsk åsigt af det innersta i allt eller väsendet, får hon ock en falsk

[1] B. III, 201.
[2] B. III, 230—231.
[3] Se t. ex. B. II, 240—241, 244. BRR. 32—33.
[4] BRR. 178.

åsigt af det praktiska, och hon får äfven ett behof att sätta frihetsläran i harmoni med det öfriga af åsigten, alltså att modifiera det praktiska till öfverensstämmelse med det hela, och dervid uppoffrar man det förstnämnda för det teoretiska, om den logiska entusiasmen är större, än den praktiska.»[1]

Friheten har sin rot omedelbart i väsendet. Den, som fattar väsendet eller det innersta i allt på ett felaktigt sätt, den kan ej bejaka viljefriheten. Dessa tankar äro förklarade genom det föregående.

M. I skriften »Öfverensstämmer Platos sedelära med kristendomens?» frågar Sahlin, vad det är, som enligt Plato utgör kärlekens föremål. »Är det, som vi» enligt Plato »högst skola älska, personliga väsenden, eller är det eviga ideer utan personligt lif? Visserligen kunna vi af Plato få höra, att det vore orimligt, om man skulle frånkänna ideerna lif, själ och förnuft, men dermed är dock icke gifvet, att det, som gör dem till föremål för vår högsta kärlek, är deras personlighet. Att så icke är visar sig redan deraf, att det personliga hos ideerna icke uttryckligen framställes såsom det högsta och såsom det, som vi skola älska öfver allting. Men det röjer sig ock deri, att kärleken är en begynnelse och förberedelse till vetandet och vid sin fulländning vänder åter till detta. Men vetandet fäster sig först och främst vid det sant och nödvändigt varande, det oföränderliga, innehållsrika och välordnade hela, men icke företrädesvis vid sjelfva det personliga lifvet i menniskans vilja och känsla.» Kant förkastade allt verkligt och personligt innehåll i det sedliga livet. Plato antog kärlek till det eviga. Men platonismen kan — på grund av det ovan anförda — ej giva en rättelse av Kants lära om det goda och fylla denna läras ovan nämnda brist. Det är en uppgift för den efter Kant följande filosofien att söka nå detta mål. »Boström har starkare än någon annan filosof gjort den öfvertygelsen gällande, att det icke finnes något annat än personer och deras bestämningar, som har sann verklighet och egentligt värde. Derföre är ock för honom menniskans högsta goda personligt lif i förhållande till Gud såsom all godhets källa och till andra menniskor såsom personer. Mellan dem är kärleken det personliga sambandet, och för alla menniskor är det personliga lifvet tillgängligt, hos alla är det innehållsfullt i sin bestämdhet genom andra.»[2]

Det är sant, att Boström ville skapa en personlighetsfilosofi. Han tog också på visst sätt hänsyn till det personliga i människan. Antagandet av viljefrihetsläran innebär ett hävdande av varje särskild

[1] BRR. 174—175.

[2] s. 13—18.

mänsklig personlighets självständighet i förhållande till alla andra personligheter.

Men för att viljan skall vara fri måste allt förnimmas och vidare måste det ges en mångfald ursprungliga, självständiga väsen. De ursprungliga väsendena äro förnimmande och de bilda ett system. De äro vad de äro genom sina bestämningar. Varje väsen äger alla de andra till sina bestämningar.

Den förnuftiga driften och det förnuftiga begäret sammanfattas av Boström under namnet kärlek. »Den lägre och dunklare regionen (polen) inom menniskan kallar man metaphoriskt hennes *hjerta*, den högre och klarare hennes *hufvud*.»[1]

Gud är alltigenom klart förnimmande. Hos honom finnes intet dunkelt förnimmande. Han äger inga känslor. De ursprungliga väsendena äga ej heller — så som de omedelbart ingå i Gud — några känslor.

Hos den ändliga människan är viljan och förståndet på visst sätt skilda. Hos Gud sammanfaller viljan och förståndet. Samma förhållande äger naturligtvis rum hos de ursprungliga väsendena i deras eviga livsformer. Förnimmandet hos dessa väsen är det konstituerande.

Kan det under sådana förhållanden sägas, att Boström — då det gäller dessa eviga livsformer — fäster sig vid »det personliga lifvet i menniskans vilja och känsla»? Och dock är det denna människans eviga livsform, som är hennes sedliga idé. Det är denna, som hon bör realisera i sin värld. Hon bör själv utveckla sig till en evig livsform, som så mycket som möjligt liknar hennes idé.

Och kan man icke säga, att även för Boström »kärleken är en begynnelse och förberedelse till vetandet och vid sin fulländning vänder åter till detta»?

Sahlin säger: »Dermed reser sig en skarp gräns mellan den Platonska sedeläran och den kristna; ty enligt Kristendomen är det icke kärleken, som vänder åter och öfvergår till vetande, utan kärleken är det, som aldrig vänder åter och sålunda sättes såsom det högsta».[2] Sahlin anser, att kristendomen i denna punkt står högre än platonismen.

N. Vi anföra så vissa uttalanden, som kasta ljus över läran om människan såsom den högsta makten i sin värld.

I Phil. heter det: »*Friheten* vindicerar B. åt menniskan . . . och han kan göra det med större framgång och grundlighet än alla andra, då enligt hans åsigt den sinnliga verlden är menniskans egen tillhörighet, och då hennes närvarande tidslif är en fortgående utveckling (ac-

[1] B. II, 493—494.

[2] s. 16.

tualisering) af det, som ligger potentielt i hennes väsende eller åtminstone är af detta en följd».[1]

Människan är princip i sin värld. Boström vill fatta människan såsom det självständiga och bestämmande i hennes värld.

I Prop:s 49. § förefinnas följande tankar: Den rörelse och förändring, som förekommer i människans värld, är i sin helhet betraktad en *utveckling*, nämligen i och för människan och av människan och av det osinnliga innehåll, som ursprungligen bestämmer hennes självmedvetande. »Denna sats är vigtig; ty om den ej egde sin rigtighet, så vore all frihet, practisk verksamhet och vetenskap, all sedlighet, rättslighet och religiositet en fullkomlig omöjlighet, . . .» De verkliga orsakerna äro finalorsaker, Endast det eviga kan vara verklig orsak till det sinnliga. Människan har hela den osinnliga världen ursprungligen given i sin förnuftiga ande. All rörelse och förändring i människans värld är hennes egen utveckling av sig själv och av sitt potentiella innehåll. »Med dessa vilkor blir det möjligt för menniskan, när hon hunnit till en viss grad af sjelfmedvetande och sjelfmagt, att taga sin blifvande utveckling i betraktande och genom sitt eget väsende sjelf bestämma dess beskaffenhet, så att det redan utvecklade sinnliga då icke blir enda principen för hennes handlingar.»

De verkliga orsakerna äro finalorsaker. De äro även eviga. Människan äger en evig livsform. Det är denna, som är orsaken till det, som händer i människans värld.

Utvecklingen sker i och för människan. Det är människan, som utvecklas. Det är människan, som framträder under utvecklingen.

Det självständiga och bestämmande utgöres av människorna och av varelser, som äro nära besläktade med dessas väsen.

I. Och dock lär Boström, att människan har början och slut i tiden.

Boström måste i sin filosofi ta hänsyn till erfarenheten. Ty det är denna, som i filosofien skall förklaras. Och människan, som enligt Boström äger fri vilja, har — enligt erfarenheten — början och slut i tiden.

För att kunna antaga, att viljan är fri, måste man antaga, att människan kan framträda i olika former.

Detta — att ett och samma väsen kan framträda i olika livsformer — är för övrigt en av grundförutsättningarna för Boströms filosofi. Nekar man att något dylikt är möjligt, då måste man förkasta detta system.

---

[1] B. II, 494.

O. För att viljan skall vara fri, måste idealismen vara den sanna världsåskådningen och människan dessutom vara den högsta principen i sin värld.

Människan förnimmer allt det, som är i hennes värld. Allt detta är bestämning hos hennes självmedvetande.

I den fria viljan bestämmer människan sig själv. För att vara fri måste hon skilja sig från alla sina bestämningar, upphöra att vara bestämd av dessa.

Såsom fri är människan självständig, självmedvetande, fullkomligt förnimmande. Hon förnimmer då de olika möjligheter, mellan vilka hon har att välja. Dessa bestämma då hennes självmedvetande.

Antagandet av viljefriheten leder till antagandet av olika bestämningsbegrepp. Orden »bestämning» och »bestämma» få en glidande betydelse.

P. Den tidliga världen, till vilken den fria människan hör, är motsägande och behöver därför förklaras. Följande teori bildar ett tankemoment i denna förklaring: Gud är evig. Endast han förnimmer fullkomligt. Alla andra väsen äro ändliga och förnimma ofullkomligt. De äro då relativt motsatta Gud. De äro då tidliga. Det ändliga väsendet är tidligt. På detta sätt förklaras tiden ur ändligheten.

Men människans verksamhet äger ändamål. Ges det inget ändamål, ges det ingen fri vilja. Antagandet av teleologien betingar antagandet av viljefriheten. Men det, som äger ett ändamål, äger ett slut. Människans verksamhet äger ett slut. I sin utveckling når människan till sist en livsform, i vilken hon ej är tidlig, ej vidare utvecklas. Och dock är hon såsom varande i denna livsform — ändlig.[1]

Q. Den fria viljan äger förmåga att välja mellan det onda och det goda. Människan kan således vilja det onda.

För att viljan skall vara fri, måste människan, som är i tiden, äga en evig, ursprunglig livsform till grund. Nu är orsaken och ändamålet grunden, på visst sätt fattad.[2] På grund av att människans verksamhet äger sin grund, sin orsak och sitt ändamål i sin eviga, ursprungliga livsform, som är självständig, vill människan alltid det verkligt goda.[3]

R. Boström lär, att ett väsen är vad det är genom sina bestämningar och att det blott behöver äga en enda bestämning olika med ett annat för att i det hela vara ett annat än detta (d. a. II:2). Men om viljan skall vara fri, så måste varje människa vara i olika livsformer.

[1] B. II, 294—295.

[2] Se t. ex. B. II, 491—492.

[3] d. a. V, 25.

Varje människa måste äga en evig livsform, i vilken hon äger idel nödvändiga bestämningar. Hon måste vidare existera i tiden och i denna växla bestämningarna. Det är dock en och samma människa, som existerar i alla dessa livsformer. Och den fria viljan äger annan bestämdhet efter valet än före detsamma. Det är dock en och samma fria vilja. Boström skiljer också emellan väsentliga och oväsentliga bestämningar och säger, att om en oväsentlig bestämning försvinner från ett väsen, så är det dock relativt detsamma (d. a. II:2).

S. Till sist bifoga vi granskning av kritik av Boströms viljefrihetslära.

Mot Boströms viljefrihetslära riktar Dons följande anmärkningar: »Til Støtte og Anbefaling for sit System anfører Bostrøm, at der ikke gives noget andet, der kan haevde den menneskelige Frihed. Thi vel ere vi evigt bestemte gjennem Guds Taenken, men dette skal ikke gjøre Indgreb i vor Frihed, da jeg ikke kan genere Nogen derved, at jeg gjør ham til Gjenstand for min Taenken. Derimod har Mennesket hele den oversanselige Natur potentielt i sig, og det beror derfor paa det selv, at bringe baade den og sig selv til fuld Aktualitet for sig, ligesom al Bevaegelse og Udvikling i den sanselige Verden kun er dets egen Udvikling af sig selv og dette sit potentielle Indhold, altsaa i alle Henseender fuldstaendig afhaengig af Menneskets eget indre Liv. Men selv dette formentlige Fortrin vil snart vise sig at vaere illusorisk. Thi 1) er den endelige Aands Forhold til den uendelige her et ensidigt Kausalforhold, hvorfor altsaa den endelige Aand ikke kan gjøre hverken til eller fra for, at den er denne og ikke hin. Dernaest forudsaetter 2) Begivenhedernes Koincidens en al Frihed opslugende Harmonia praestabilita. Naar f. Ex. A dør ɔ: naar A har udviklet sig til det Punkt, at han bliver potentiel for denne Verden og den for ham, saa maa nødvendigvis ogsaa B (og forøvrigt *alle* Mennesker) have udviklet sig til det Punkt, at A er bleven potentiel for ham. Thi ellers skulle det ske, at A virkelig var død, men at B ligesaa virkelig levede sammen med ham, eller omvendt ogsaa vaere muligt, at A virkelig var død, men att B dog havde baade seet ham død og begraven, kanske endog selv forrettet Jordpaakastelsen. Men skal en saadan al Udvikling beherskende Lov existere, indsees ikke Andet end, at den fuldstaendigste Determinisme er Systemets egen Konsekvens. Der gives isaafald til dennes Undgaaelse ingen anden Udvei end at antage, at den Enkeltes Faenomenverden ikke har nogen Existens for Andre end ham selv; men deraf vilde følge, at f. Ex. Bostrøm slet ikke behøver at have levet, endskjønt det forekommer mig saaledes, at den hele Tilvaerelse med andre Ord kun er hver

Enkelts Indbildning, om hvis sande Beskaffenhed ingen kan danne sig nogen Ide. Thi at En meddeler mig, at han ogsaa synes, at Bostrøm har vaaret til, er da Intet at stole paa, da denne Meddelelse blot er Noget, som det synes mig, at jeg faar. — Med andre Ord: Enten er Bostrøm en af de mest afgjorde Determinister, der nogensinde har levet, eller og er hans System den mest gjennemførte Skepsis. I første Fald kan ikke Friheden haevdes af Systemet og i sidste Fald endnu mindre.»[1]

Dons anser, att Boström lär, att emellan den oändliga och den ändliga anden råder ett ensidigt kausalförhållande. Därför kan människan ej göra något till och ifrån, att hon är den hon är och ej någon annan. Härpå kan svaras, att denna invändning ej träffar Boström. Det råder ej — enligt denne — ett ensidigt kausalförhållande emellan den oändlige och den ändliga anden. Gud har ej bestämt, att anden skall äga vissa bestämningar. Och den fria viljan och dess beskaffenhet är ej skapad av Gud. Gud ger ej viljan, som väljer, dess bestämningar.

Edfeldt har besvarat denna anmärkning i sin granskning av Dons skrift.[2] Den andra anmärkningen har han däremot gått förbi. Denna berör en tämligen dunkel punkt i Boströms lära — nämligen teorien om förhållandet emellan de olika fenomenvärldarna. Men denna lära må vara hur som helst, Dons kritik träffar ej Boströms viljefrihetsteori. Antag, att Boström haft den uppfattningen, som enligt Dons i sig innesluter antagandet av en harmonia praestabilita, som slukar all frihet. Subjektet A förnimmer, att subjektet B dör, när B dör, A förnimmer allt det, som verkligen händer övriga subjekt. Därmed är viljefrihetsläran ej upphävd. Ty — enligt Boström — kan subjektet från sig skilja sina bestämningar, även om dessa äro objektivt giltiga, och sedan självständigt ge sig själv bestämningar. För att Dons kritik skulle ha varit träffande, hade det krävts ett uppvisande av att denna teori (om subjektets skiljande av sina bestämningar från sig och sigsjälvbestämmande) ej kan stå tillsamman med antagandet, att människan objektivt förnimmer det, som händer de övriga, ändliga sig utvecklande subjekten.

Nu är att märka, att då Dons skrift utkom, det ej fanns något tryckt arbete framställande viljefrihetsläran i Boström definitiva filosofi.

---

[1] Om Boströmianismen. Christiania 1874, s. 40—41.

[2] Granskning af Kandidaten Waldemar Dons framställning af den Boströmska filosofien. Upsala.

I denna avdelning ha vi endast velat uppvisa, att Dons kritik ej träffar denna lära.

T. Redan i andra kapitlet hava vi angivit en av Herrlins anmärkningar mot Boströms viljefrihetslära. I denna avdelning skola vi framställa ytterligare en.

Mångfalden hos varje idé i det gudomliga idésystemet är absolut determinerad av sambandet inom detta system, »hvilket är i alla sina moment af evighet fullkomligt bestämdt».

Detta sammanhang måste återspeglas inom fenomenvärlden. »Ty den absoluta och genomgående determination, som gäller för hvarje moment i dess existens omedelbart i och för Gud genom dess eviga sammanhang med de öfriga ideerna, måste också återspeglas inom momentets egen fenomenverld. Denna är ju nemligen intet annat än systemet af de gudomliga ideerna, sådana de till följd af vår ändlighet presentera sig för oss. Och för oss innebär ändligheten, att vi uppfatta allt under rummets och tidens former. Hvad som alltså för Gud är ett evigt faktum, breder för oss ut sig i utom-hvart-annatvara och efter-hvart-annatvara. Men *sammanhanget* mellan verklighetens momenter borde dock förblifva det samma, synes oss . . . Äro vi då i och för Gud determinerade af vår plats i väsendenas system, så böra vi också i och för oss sjelfva vara determinerade såsom fenomen i den oändliga kausalitetskedja, som är den timliga motsvarigheten till det eviga sammanhanget i Gud.»[1]

Men nu antar Boström, att människans självmedvetande är högsta princip i hennes fenomenvärld. Detta självmedvetande kan skilja alla sina bestämningar från sig. Och det äger makt att sedan välja emellan de motiv, som finnas inför det.

De invändningar, som Herrlin anför mot Boströms viljefrihetslära, bevisa icke denna tankes otänkbarhet.

### 3.

Vi ha påstått, att många av Boströms principer bättre harmoniera med antagandet av en fri vilja, som självständigt alltid med nödvändighet ger sig det goda till bestämning (och denna vilja kalla vi hädanefter X) än med antagandet av en vilja, som väljer emellan det onda och det goda (Y). Vi skola nu bevisa detta påstående. Vi kalla därvid X en fri vilja. Den är ju i vissa avseenden självständig. Den ger sig ju själv självständigt vissa bestämningar, även om den ej väljer.

[1] Tillräknelighet och själssjukdom, s. 76—78.

A. Den fria viljan är självständig.

Det goda är självständigt och det självständiga är gott.

Det är klart, att dessa tankar bättre harmoniera med antagandet av X än med antagandet av Y.

Boström söker att fatta viljan, som väljer mellan det onda och det goda, såsom indifferent i förhållande till sinnlighet och förnuft.

Antagandet av X överensstämmer bättre än antagandet av Y med tanken, att det icke ges något annat än sinnlighet och förnuft.

Förhållandet mellan förnuftet och sinnligheten inom människan är analogt med förhållandet mellan Gud och det sinnliga i det hela.

Viljan är alltid bestämd vilja. Den bestämda viljan är antingen sinnlig eller förnuftig. Den förnuftiga viljans innehåll är något förnuftigt.

Dessa tankar harmoniera bättre med antagandet av X än med antagandet av Y.

På ett ställe säger Boström, att människan ej skulle vara självständig, om hon ej kunde underlåta att underordna sig Guds vilja.

En dylik tanke leder till antagandet av Y.

Men denna tanke står tämligen isolerad i Boströms filosofi.

Ju mer samstämmig med Gud en människa är desto mer självständig är hon.

X är med nödvändighet bestämd med det goda och till det goda. Y är före beslutet ej med nödvändighet bestämd med det goda. Men nödvändighet upphäver ej självständighet. Gud äger idel nödvändiga bestämningar. Frihetens motsats säges ej vara nödvändighet. Den frie kan vara nödvändigt bestämd. Och X är bestämd till och för det goda. Det goda innebär en högre självständighet än det onda och än möjligheten till det onda.

Enligt väsentliga principer behöver ej X fattas såsom varande mer osjälvständig än Y. Tvärtom. Ty X är mer lik Gud än Y och således självständigare.

Ett självständigt väsens bestämningar måste vara lika självständiga som det väsen, åt vilket de äro bestämningar (d. a. II,9). Det fria väsendet är självständigt. Det onda ställes i nära samband med det sinnliga, det osjälvständiga. Boström säger också, att det fria väsendets val av det onda innebär, att ett självständigt väsen försänker sig i ofrihet. Nu måste människan, som valt det onda, kunna bättra sig. Bättringen måste ske genom ett fritt viljebeslut. Den frie får därför ej mista sin frihet genom valet av det onda. Antagandet av X överensstämmer mycket bättre än antagandet av Y med teorien

att ett självständigt väsens bestämningar måste vara lika självständiga som det väsen, åt vilket de äro bestämningar.

Såsom medverkande till växlingen är viljan aktiv. Såsom väljande det onda passiv. Den sista tanken bortfaller, om man antar X.

Det översinnliga äger inga oväsentliga bestämningar. Såsom rent översinnlig äger människan endast väsentliga bestämningar. Och antagandet av en dylik livsform för människan är en nödvändig förutsättning för antagandet av viljefriheten.

I den fria viljan ger människan sig bestämningar. Där människan föreligger, där föreligga hennes väsentliga bestämningar. Människans väsentliga bestämningar måste föreligga i hennes fria vilja.

Som vi sett måste denna fria vilja fattas såsom ägande ytterst liten aktuell bestämdhet.

X överensstämmer bättre med människans eviga livsform än Y.

B. I Boströms filosofi förefinns en spänning emellan dessa tankar. 1:o) Viljan väljer det hon väljer, emedan hon väljer detsamma. Någon annan grund för valet kan ej anges. 2:o) Viljan väljer, det hon väljer, emedan hon anser det, som väljes, vara bäst.

Den sistnämnda tankegången antages av Boström, emedan denne uppfattar den fria viljan såsom förnuftig.[1] Emellertid säger han i vissa uttalanden, att en dylik uppfattning leder till determinismen.

Om man antar X kan man säga, att X bestämmer sig för det, som den bestämmer sig för, emedan detta är det verkligt goda. Och ett dylikt antagande strider ej mot teorien om X:s självständighet.

C. Boström förklarar, att man, om man vill bejaka viljefriheten, måste antaga, att alla causae efficientes äro skenorsaker. De verkliga orsakerna äro finalorsakerna.

Nu är Y causa efficiens, det, som väljes, kan ej sägas vara verklig grund till beslutet, ty i så fall vore viljan ej fri. Utan det är viljan själv, som självständigt väljer, och hon är causa efficiens till valet.

Om man antar X, kan man anse, att causae finalis äro de verkliga orsakerna. Ty X bestämmes alltid med det goda — med ändamålet. Och grunden till att X gör detta kan sägas vara X:s eviga livsform, som är ändamål för X.

D. Boström anser, att ett konkretare aldrig kan framgå ur ett abstraktare.

Nu måste man säga, att i läran om den fria viljan, som väljer mel-

---

[1] Vidare: Om det goda är orsak till sitt inträdande i sinnevärlden, är detta orsakat av finalorsak. Se BKR. V, 175.

lan det onda och det goda, ett antagande av att ett konkretare framgår ur ett abstraktare föreligger.

Det, som väljes, produceras ej ur den fria viljan. Det, som väljes, förefinns som motiv för den fria viljan. Men det är den fria viljan, som självständigt väljer det, som den väljer. Före valet är A ej upptaget i den fria viljan som dess bestämning. Valet består i att A upptages. Det är den fria viljan, som bestämmer, att upptagandet av A skall äga rum. Ur ett abstraktare framgår ett konkretare.

Antar man i stället X, så behöver man ej anta, att ett konkretare framgår ur ett abstraktare. Man kan då säga, att det är den konkreta idén, som är orsak till att X upptar en viss bestämning.

E. I sina privata föreläsningar för Edfeldt säger Boström: »Orsaken kan aldrig fullt uppgå i sin verkan. Orsaken är det osinnliga, som framträder i det sinnliga uti vårt medvetande. I det lägre får jag aldrig söka orsaken till det högre, eller i det inskränktare till det mera omfattande, utan tvärtom.»[1]

Det lägre får aldrig vara orsaken till det högre. Trycker man på tanken, att den fria viljan självständigt väljer sin bestämdhet, så är denna vilja orsak till att hon — om hon väljer det goda — blir god.

Men denna vilja, som självständigt väljer mellan det onda och det goda, är lägre än en god vilja.

Antar man X, behöver man ej anta, att något lägre är orsak till något högre.

Boström lär, att verkan alltid är likartad med sin orsak.[2] Denna tanke harmonierar mer med antagandet av X än med antagandet av Y.

F. Ett väsens lag utövar ett formande inflytande på det övriga, som finnes hos det väsen, vars lag den är. Ett väsens lag är det självständiga, som finnes hos väsendet. Det självständiga är förnuftigt. Boström lär också, att förnuftet är människans lag. Men det självständiga sättes i nära samband med det goda.

Människans vilja kan välja mellan det onda och det goda. Boström säger också, att det sinnliga kan väljas såsom lag i stället för det förnuftiga.

Antagandet av X harmonierar bättre än antagandet av Y med Boströms grundtanke om lagens begrepp.

G. Boström lär, att ett väsen är vad det är genom sina bestämningar och att det blott behöver äga en enda bestämning olika med ett

---

[1] BKR. II, 81. Se också B. II, 529.

[2] B. III, 261.

annat för att i det hela vara ett annat än detta. Han säger också, att om en bestämning försvinner från ett väsen, så är detta väsen i det hela ett annat, om det än relativt kan vara detsamma, varvid mycket beror på huru pass viktig den försvunna bestämningen är. Nu är det klart, att X genom sitt sigsjälvbestämmande blir mindre förändrad än Y blir genom sitt val.

H. Gud kan ej veta valets utgång före valet. Han uppfattar då valet evigt, ty han måste såsom fullkomligt förnimmande uppfatta det, och för att viljan skall kunna sägas vara fri måste han vara fullkomligt förnimmande.

Vi ha uppvisat, att dessa tankar leda till svårigheter. Om man antar X istället för Y försvinna dessa. Ty Gud vet då, att X alltid bestämmer sig med det goda, men denna kunskap inkräktar ej det minsta på X:s självständighet. Ty X är genom sitt väsen determinerad att alltid ge sig det goda till bestämning.

I. På ett ställe formuleras identitetslagen på följande sätt »Men en sådan åsikt strider mot identitetslagen, som säger: 'Om ett väsen har några bestämningar och genom dessa är hvad det är, så kan det ju icke af sig självt öfvergå till ett annat och motsatt'.»[1]

Tolkningen av detta ställe beror på tolkningen av orden »annat och motsatt». För att få dessa något närmare bestämda betrakta vi den åsikt, som i det ovan givna citatet säges strida mot identitetslagen. Detta är Schellings åsikt. Schelling lärde — enligt Boströms framställning — att samma kraft, som verkar i intelligensen, även verkar i naturen, fastän där på ett annat sätt. All verklighet är uttömd med natur och intelligens. Emellan dessa finns en sammanhållande enhet. Principen för allt vara kräver en enhet av motsatta, väsendet och den form, varpå väsendet existerar. »Intelligensen, ett ideellt, kan öfvergå till sin motsats och sedan uppfatta sig såsom enhet af dessa motsatser.» Det är denna åsikt, som strider mot identitetslagen. Det mot intelligensen motsatta är intelligensen, fastän såsom natur.

Vi påminna här om Boströms tanke, att den moraliskt fria viljan, som väljer det onda, försänker sig i motsägelse. Antagandet av en dylik vilja strider mot identitetslagen. Denna vilja övergår ju till ett annat och motsatt.

Antagandet av X skulle ej strida (eller i varje fall ej så skarpt strida) mot identitetslagen i dess här givna formulering. X, som bestämmer sig med det goda, går ej över till ett motsatt. Den går visserligen på

---

[1] BKE. 27.

visst sätt över till ett annat, ty den går ju över från en viss god bestämning till en annan god. Men intet talar för att Boström i det givna citatet anser, att övergåendet till ett annat strider mot identitetslagen. Det är övergåendet till ett annat och motsatt, som strider mot denna lag.

J. Nyblaeus skiljer den blotta självverksamheten från friheten. Det självverksamma åstadkommer ur och genom en inre princip sina verkningar. Naturkraften är självverksam men icke fri. Den är icke fri, emedan den »i hvarje sin yttring är underkastad en inre absolut nödvändighet, och fördenskull under samma gifna förhållanden aldrig kan verka i någon annan rigtning, än den, i hvilken den verkar, . . .» Det i positiv mening fria äger en »makt, att under samma gifna förhållanden kunna sjelf bestämma sig att verka antingen i en rigtning eller ock i en annan, så att handlingen icke är en i alla afseenden nödvändig product af gifna inre och yttre factorer » Detta är förmåga av val. Friheten är högre än den blotta självverksamheten.[1]

Dessa tankar strida mot flera principer i Boströms filosofi.

Många av grundtankarna i Boströms system harmoniera bättre med antagandet av X än med antagandet av Y. Men Boströms etiska medvetande kräver antagandet av en vilja, som genom sig själv blir ond eller god. Och Boström lyder — trots alla svårigheter — detta etiska medvetande.

Den fria viljan är självständig. Däri ligger dess storhet. Men de svårigheter, som vidlåda viljefrihetsläran, bottna ytterst i antagandet, att den fria viljan är självständig. I Boströms filosofi brottas olika tankar om det självständiga. Denna undersökning har nödgats taga hänsyn till de väsentligare av dessa. Den kan också betraktas såsom ledd av uppgiften att ange Boströmska tankar om det självständiga. *Denna uppgift kan också sägas ha bestämt uppställningen av denna avhandling.*

---

[1] Är en practisk philosophi möjlig efter Hegels verldsåsigt? Andra upplagan. Lund 1856, s. 89—90.

# INNEHÅLLSFÖRTECKNING.


Sid.

**Inledning** . . . . . 1

Kap. I. **Om självmedvetandet.**

1. Självmedvetandet är det rena medvetandet . . . . . 4
2. Självmedvetandet är det högsta begreppet . . . . . 4
3. Om självmedvetandet och självständigheten. Självmedvetandet är identiskt med livet . . . . . 9

Kap. II. **Om de ursprungliga väsendena.**

1. Inledning . . . . . 13
2. Ett väsen är vad det är genom sina bestämningar . . . . . 13
3. Om det självständigas begrepp . . . . . 14
4. Det självständiga är ej ren enhet . . . . . 15
5. Ur ett abstraktare kan aldrig ett konkretare härledas . . . . . 15
6. Allt tidligt är betingat. Den verkliga orsaken är evig . . . . . 15
7. Varje väsen är skilt från sina bestämningar. Om det diskursiva och intuitiva tänkandet . . . . . 16
8. Det självständiga väsendet sammanfaller ej med ett annat väsen . . 17
9. Det absolut självständiga väsendets bestämningar äro absolut självständiga . . . . . 18
10. Boström förkastar dualism och pluralism . . . . . 18
11. Vissa tankar om det förnimmande väsendet . . . . . 20
12. Den sanna förnimmelsen sammanfaller med sitt objekt . . . . . 20
13. Gud är otidlig . . . . . 21
14. Om Guds logiska attribut . . . . . 22
15. Om den ofullkomliga förnimmelsens begrepp . . . . . 24
16. Friheten får ej vara människan meddelad av någon annan . . . . . 26
17. Det ges en mångfald eviga ursprungliga väsen . . . . . 26
18. De ursprungliga väsendena bilda ett system . . . . . 26
19. Om de ursprungliga väsendenas bestämningar . . . . . 27
20. Intet är för en annan, om det ej först är något i och för sig . . . . 29
21. Tankar om Guds förnimmande . . . . . 29
22. Om filosofien och dess uppgift . . . . . 34
23. Om de ursprungliga väsendenas självständighet . . . . . 36
24. Analys av vissa uttalanden om de ursprungliga väsendena . . . . . 38
25. Om Guds metafysiska attribut . . . . . 48
26. Om Guds allvetande och människans frihet . . . . . 51

Sid.

Kap. III. **Ytterligare tankar om människan.**

1. Människan är ett sinnligt-förnuftigt väsen . . . . . 55
2. Människan har början och slut i tiden . . . . . 56
3. Om makten i människans värld . . . . . 56
4. Om människans utveckling . . . . . 58
5. Om viljans begrepp . . . . . 60

Kap. IV. **Tankar ur Boströms praktiska filosofi.**

1. Inledning . . . . . 62
2. Om den praktiska filosofiens begrepp . . . . . 63
3. Vissa tankar om det goda . . . . . 65
4. Om det goda och självständiga . . . . . 66
5. Om Gud och det onda . . . . . 71

Kap. V. **Om viljefriheten.**

1. Inledning . . . . . 73
2. Om den negativa friheten . . . . . 73
3. Om den positiva friheten . . . . . 75
4. Den självständigt väljande måste kunna draga sig tillbaka från vissa av sina bestämningar . . . . . 77
5. Om den fria viljan och det sanna förnimmandet . . . . . 77
6. Människan kan vara obeslutsam . . . . . 80
7. Det ges sinnlig och förnuftig frihet . . . . . 80
8. Viljan vill alltid något bestämdt . . . . . 81
9. Den fria viljan får ej bestämningar av ett annat väsen . . . . . 82
10. Den fria viljan är causa antecedens . . . . . 84
11. Den moraliskt fria viljan är indifferent i förhållande till det onda och det goda . . . . . 86
12. Analys av uttalanden i »Satser om lag och lagstiftning» . . . . . 88
13. Analys av ett uttalande i BRR., sid. 190 . . . . . 91
14. Analys av ett uttalande i BKE. . . . . 94
15. Analys av uttalanden i BRR., sid. 214—216 . . . . . 95
16. Analys av ett uttalande i P 81 e. . . . . 97
17. Den fria viljan är causa efficiens till det goda, causa cessans till det onda . . . . . 98
18. Friheten sättes i nära samband med den fries väsen . . . . . 99
19. Såsom fri är människan tidlig . . . . . 100
20. Friheten är evig . . . . . 100
21. Människan vore ej självständig, om hon ej kunde välja det onda . . 101
22. Friheten förloras ej genom valet av det onda . . . . . 102
23. Viljan vill alltid det goda . . . . . 102
24. Varför väljer människan det hon väljer? . . . . . 104
25. Friheten framträder i den estetiska och teoretiska verksamheten . . 106
26. Det kan vara mer eller mindre svårt att välja det goda . . . . . 107
27. Den tidliga människans högsta självständighet är frihet . . . . . 108
28. Om frihetens begränsning . . . . . 110
29. Den fria viljan är icke obestämd . . . . . 111

Sid.
30. Endast människan äger frihet i människans värld . . . . . 111
31. Om friheten såsom förmåga . . . . . 112
32. Om friheten och självständigheten . . . . . 113
33. Om Boströms kritik av Schmid's viljefrihetslära . . . . . 115
34. Analys av uttalanden i B. III, sid. 533—535 . . . . . 116
35. Om väsendet, som bestämmer sig självt . . . . . 117
36. Avslutning . . . . . 118

Kap. VI. **Om förhållandet emellan viljefrihetsläran och vissa andra grundtankar i Boströms filosofi.**

1. Inledning . . . . . 124
2. . . . . 124
3. . . . . 142

## Använda förkortningar.

1) Tryckta arbeten:

B. = Skrifter af Christopher Jacob Boström. Utgifna af H. Edfeldt och G. J. Keijser. Romerska siffror beteckna delen, arabiska sidan.

BRR. = Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi. Upptecknade och utgifna af Sigurd Ribbing.

BRE. = Professor Chr. Jac. Boströms föreläsningar i etiken. Efter det muntliga föredraget upptecknade och redigerade af Sigurd Ribbing.

BKE. = Professor Christopher Jacob Boströms föreläsningar i etik vårterminen 1861. Närmast efter egna anteckningar redigerade af Gustaf Klingberg.

BKR. = Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi II. Utgifna med kommentarier af Gust. Jac. Keijser. Romerska siffror beteckna *avdelningen*, arabiska sidan.

Prop. = Grundlinier till philosophiska statslärans propaedeutik.

Phil. = C. J. Boström och hans philosophi.

d. a. = detta arbete. Romerska siffror hänvisa till kapitel, arabiska till avdelning.

2) Handskrifter förtecknade i Uppsala Universitetsbiblioteks handskriftskatalog P:

P. 81 e = Religions Philosophi efter Boström. Anteckningar efter Boströms föreläsningar af *C. A. Cornelius*.

P. 81 n = Ordagranna anteckningar efter Boströms enskilda lektioner för H. Edfeldt i filosofie åren 1864, 5 och 6.

3) Handskrifter tillhöriga Keijsersbiblioteket i Uppsala Universitetsbibliotek:

BKB. I = Kollegium efter *Boströms* etiska föreläsningar 1847, 48.

BKB. II = Boströms rel. fil. föreläsningar 1851, 52. Efter Sahlins anteckningar. II.